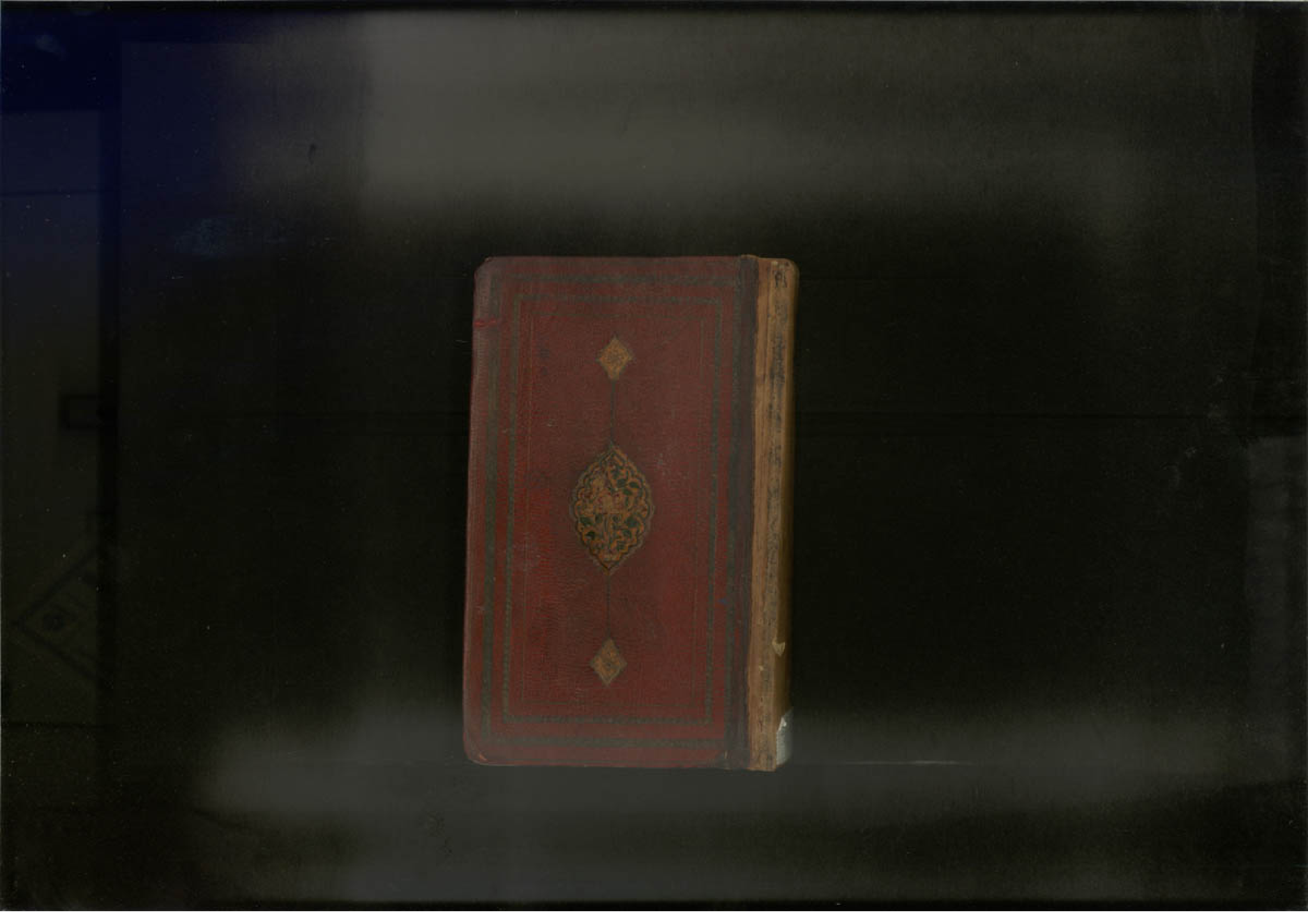
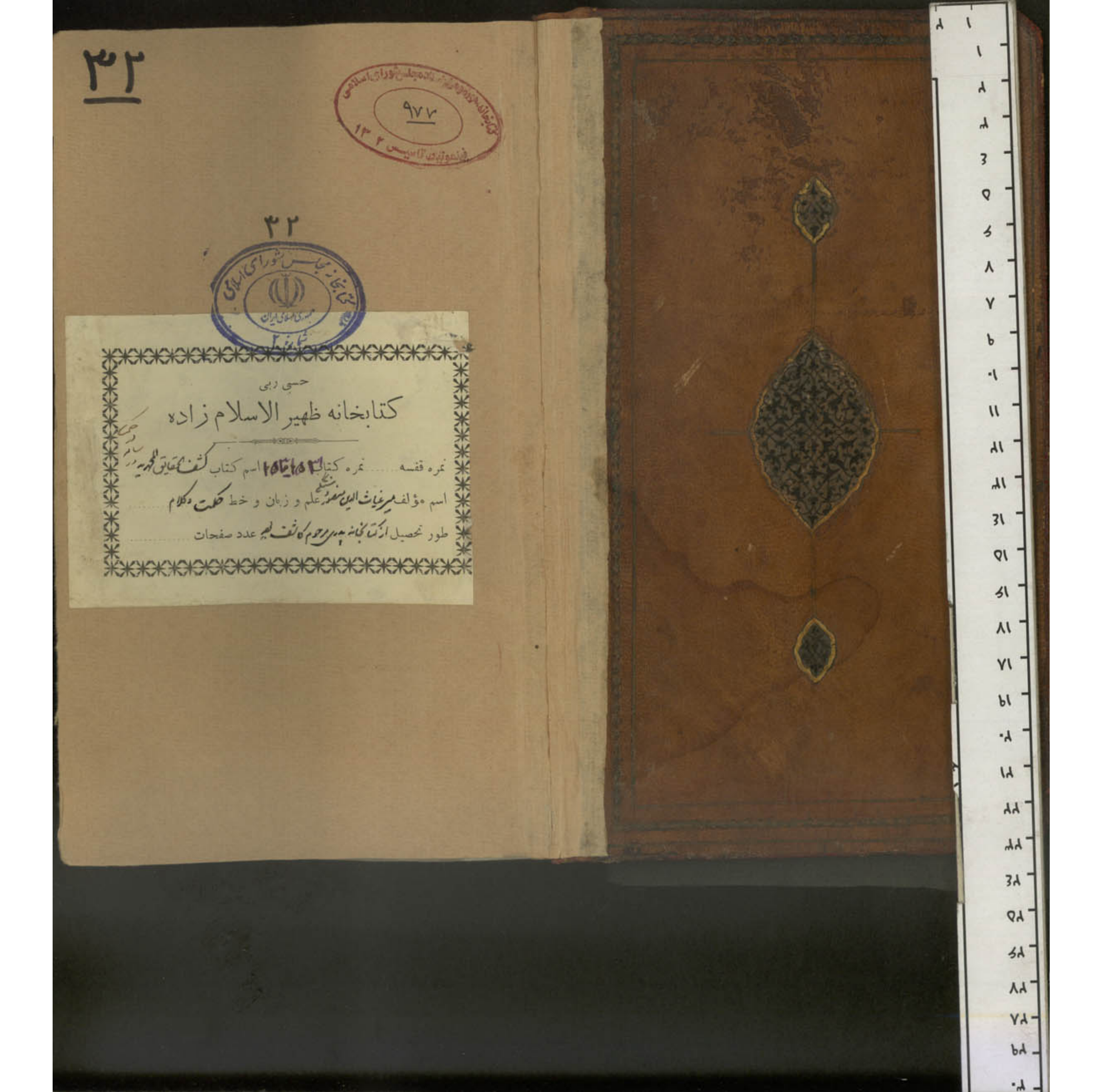
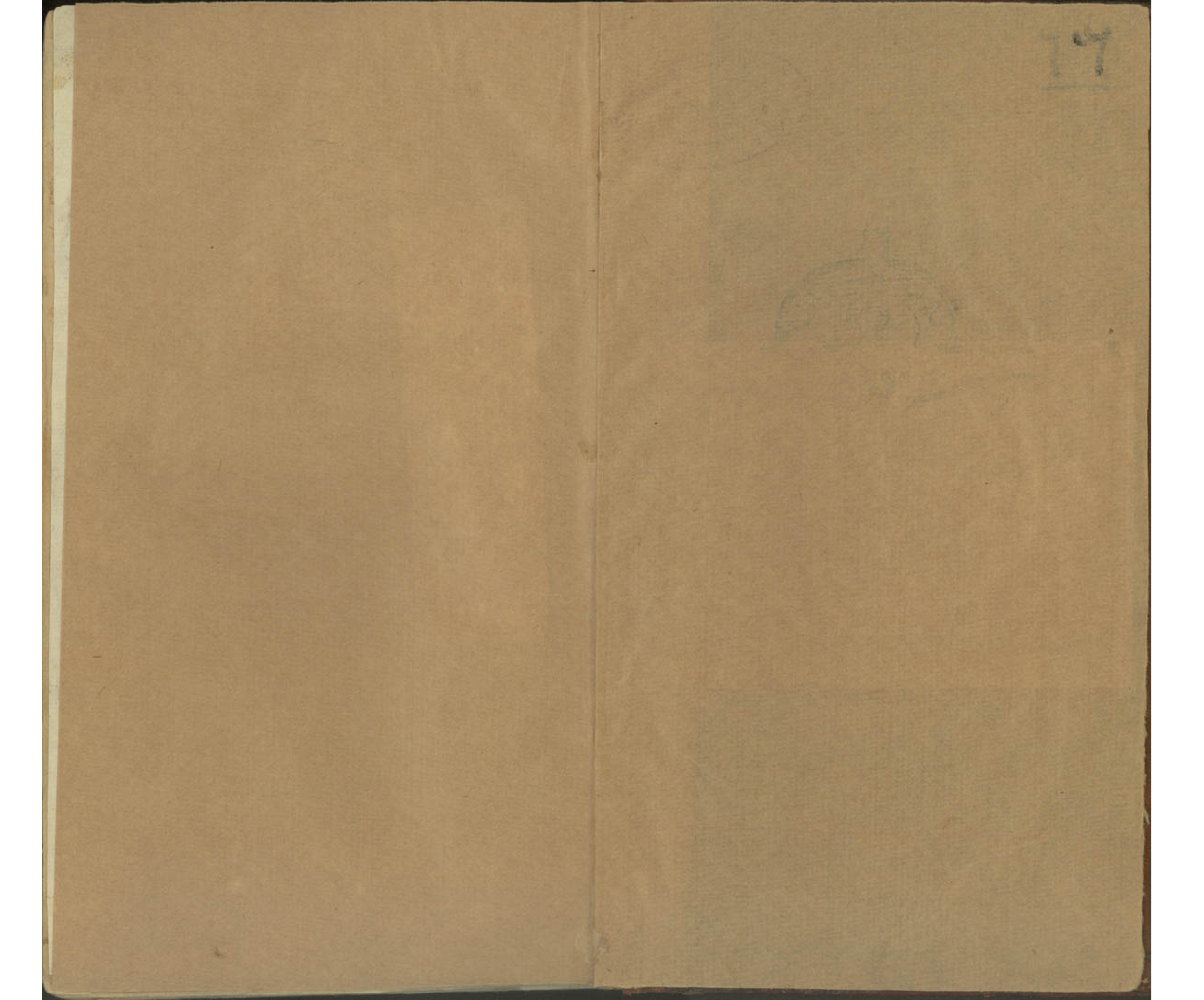




۳۲
۹۷۷
۳۲
کتابخانه مجلس شورای اسلامی
حسبی ربی
کتابخانه ظهیر الاسلام زاده
نمره قفسه ...... نمره کتاب ...... اسم کتاب کشف الحقایق المحمدیه
اسم مؤلف میر غیاث الدین منصور دشتکی علم و زبان و خط حکمت و کلام
طور تحصیل از کتابخانه جدی مرحوم عدد صفحات



۳۲
۹۷۷
۳۲
حسبی ربی
کتابخانه ظهیر الاسلام زاده
نمره قفسه نمره کتاب اسم کتاب کشف الحقایق المحمدیه
اسم مؤلف علم و زبان و خط حکمت و کلام
طور تحصیل عدد صفحات



سید اسدالله
بر اینکه تب حواشی بخط مرحوم سید اسدالله
ابن سید مرتضی طبیب و هو جد
سید محمد (سید محمد باقر) شوهر خواهر
دی [illegible] گویا که
شرح
از سید محمد بیدابادی اسدالله
(ابا الکن) و بعد آقا سید
محمد [illegible] فرزند سید محمد رضا
نکته ۱۵ اسفند ۱۳۶
۱۶ [illegible] ۱۳۲۰

۱۷

مجموع مشتمل على كشف الحقائق المحمدية وغيره

فيه من تاليفات [illegible] الاستاد الاعظم [illegible]

رسالة [illegible] له [illegible] صلوات الله عليه

رسالة الكمال له قدس الله سره [illegible]

شرح رباعيات [illegible]

رباعی

ده روز [illegible] را با مصلحت بینی چه کار
[illegible] بازی [illegible] و تامل باید ش
[illegible] چون [illegible] باید ش

فذلك [illegible]

[illegible]







٣٢



٣٢٥١

توفي السيد العلامة الامير صدر الدين محمد الحسيني الشيرازي في صحوة ثاني عشر من رمضان سنة ثلث وتسعمائة وكانت ولادته صبيحة الثلثاء الثاني من شعبان سنة ثمان وعشرين وثمانمائة وكانت وفاة ابنه العلامة الامير غياث الدين منصور ليلة السبت من العشر السادس من جمادى الاولى لسنة تسع واربعين وتسعمائة وكانت ولادته على ما نقله ابنه في شهور سنة ست وستين وثمانمائة اسمى منقول من خط افضل المتاخرين الامير نظام الدين احمد الحسيني الدشتكي المنصوري روح الله روحه ونور ضريحه

كشف الحقائق المحمدية ... قدس الله نفسه الزكية

... تهدي الى صراط مستقيم صراط الله الذي له ما في السموات وما في الارض الا الى الله تصير الامور

تم سورة عسق

وتم سورة الزخرف



بسم الله الرحمن الرحيم يا غياث المستغيثين
نسئلك كشف الحقايق والاطلاع على بدايع الاسرار والدقايق اذ بالنيل
النجاة والشفاء عيون نحمدك وارزقنا غاية السعادة العظمى في كمال معرفتك
جردنا بشوق جمالك عن اغشية جلالك واحجبنا بشهود لقائك عن مشاهدة
الآئك انك قريب وبحسب الاوهام بعيد ومع شهادة الكل بك لا شاهد
عليك وانت على كل شيء شهيد صل على خير الورى سيد العالمين غياث
العالمين صدر الدين محمد في رسالة اثبات الواجب ومنهي المناهي وتقي
المثالب لا زال ناصر شرعه منصورا ولواء دينه بالنصر منشورا وبعد
فان العبد الآنس بمولاه الآئس عن سواه المستغيث الى الله الغفور غياث
المشهور بمنصور الحسيني احسن الله حاله وانجح آماله وكشف بالحقايق
باله يقول لقد اعجبني مقال من قال ان العلم اقوم قيل واهم ارب
والادب اهدى سبيل وادفع مطالب وان للادب اودية وشعابا وللعلوم
الحقيقية شواهق وهضابا الا ان الذي ادنتهما وعلا هو السحاب الماطر
الذي امطرت وابل الحكم العلية البالغة والنعم البهية الالهية السابغة
فاصبحت اراضي القلوب بها ذات ربيع ناظر ونور زاهر وهو الربيع الذي
يتولع به الارواح لا الرياح والنور الذي يزهر به الالسن لا الاغصان فانه
يسمح اعتدال هوائه بحوق الجنان لا الجنان ويتنفس صبح كما تنفس الرحمن
لا بتنائيس الورد والريحان وهو الافيض من فاق الكل بما افاض بزوارف



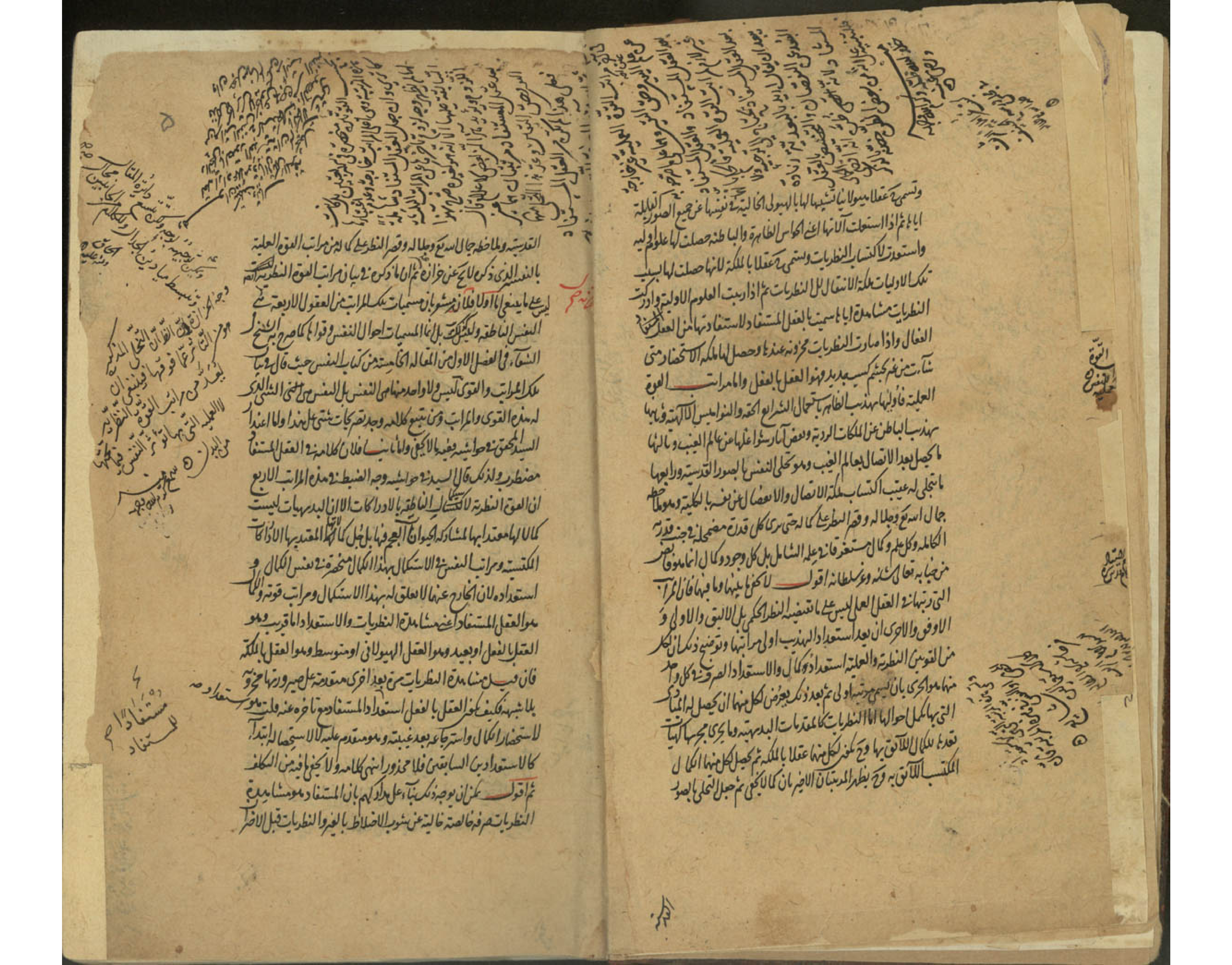
المعارف سجاله وافلق في اسرار الابانة والحق مقاله وانفق على العالمين فرائد جواهر
العلوم والعلماء عياله وهو الحضرة العلية البهية القدسية والسدة السنية
الزكية الفيلسوفية ابونا وسيدنا ابو الآباء وسيد اعاظم العلماء فانه لما
رأى حقيقة البدو والاعادة وكيفية امر البداية والنهاية من ابنائنا تصديق
الايمان على مواطن ثبوتها وتحريك قرارها ومواقع اطمينانها وقد [illegible] تزلزلها
مما تحير فيه افهام البشر بانظارهم ويدحض في جبال عزمهم اقدام العقول وآراؤهم
ارشد الى هذا الباب بابلغ كتاب فالتمس مني بعض الاحباب من ارباب الالباب
ان اكشف ستائره واوضح سرائره فانه بجزالة عباراته ولطافة اشاراته ومتانة
مبانيه ورشاقة معانيه مما لا يطلع على مقاصده الا واحد بعد واحد ولا يهتدي
الى دقائقه الا وارد بعد وارد وما النظر الا على ظواهر الفاظه لقصور النظر عن
مواضع الحافظة فشرحته شرحا يشرح عن عذارى الكلم فما بدرها مخدرات دقائق لا توجد
في العقول نظائرها مثل فالبوامع بنجاح الشمس اشراقه تجاه الشمس ناظر الخفافيش
وينقدح من لمعانه نار يتهافت فيه العدو كالفراش ثم اني سميت شرحي هذا
بكشف الحقائق المحمدية كالرسالة منها بالحقائق المحمدية وها انا افيض في الكلام
متوكلا على العزيز العلام مقررا اولا الشرح الصدر في صدر الشرح ما ينشرح به
الصدر فنقول الحق الحقيق بالتصديق على ما سيتلى عليك بالتحقيق ان محقق
كل شيء وجاعله وموجد كل امر وفاعله هو الله سبحانه فانه هو الخالق الفاعل مطلقا
والبواقي مما يعد عللا انما هي آلات وروابط ووسائط كل منها كلمة من كلماته صادرة
واسطة لافادة معنى هو اثر اسم من اسمائه التي كل منها مصدر فعل من افعاله وليس لغيره
تاثير في غيره الا الفيض اسمه فكل امر لم يعرف منه في الامر الا الجلي الظاهر فمن قصر فقصر
نظره نسب الشيء الى العلة العادية والاسباب الظاهرة واما من علم السر واخفى

والحكماء قدس نفسه وطيب رمسه



الله لا اله الا هو له الاسماء الحسنى اثباتا وتحقيقا للروابط ونفيا لاستقلال
الوسائط وبما جريناه آنفا وقررناه يتحقق حقيقة كلمة التوحيد ويترجح بها وان
اضطربت كلمة الكلمة فيها وتبين تعقيبه بما صدر ووجه تصديره وشكر نشأ بكم و
ربطه ونعانقه بقوله منه الابتداء وبه البقاء واليه الرجعى ولا يخفى ان كلا منها
يعتبر تارة بالقياس الى الممكنات كلها والاخرى بالقياس الى كل منها وفيه على الاول
اشارة الى دائرة الوجود المشتملة على قوسى النزول والصعود وتوضيحه ان مراتب
الوجود نازلة من الاشرف الاعلى الى الاخس الادنى حتى ينتهى الى الهيولى الاولى التى
للعناصر كلها راجعة منها صاعدة الى المبدا الذى فارقها فى القوس الاول كرة
كل مرتبة دون سابقة وفى الاخرى الصعودى عكسه والمبدا الاول كما انه بداية المراتب
فى الشرف والكمال فهو نهايتها وفوق نهايتها فى تمام الحسن وكمال الجمال فهو الاول الذى
ليس قبله شىء والآخر الذى ليس بعده شىء وبه بقاء الكل ونظامه وترتيب الدور
المستمر وانتظامه واما على الثانى فالاول منها اشارة الى الايجاد وظهور التعين
والثانى الى استمرار ذلك واستمراره مدة لا بقاء له والثالث الى ما يترتب على التعين
السارى فى جميع الذرارى من الاتصال التام المستتبع لزوال التعين والعود
الى الفطرة الاولى ثم لما كان السعادة العظمى هى كمال الوصول الى تلك المرتبة
العليا وكان حصول ذلك الكمال انما هو بوسيلة نبينا محمد صلى الله عليه وآله وسلم
عقب ذلك بسؤال الصلوة عليه وعقبه بتمنى الوصول اليه تحقيقا وتقريرا فقال
رضى الله عنه وارضاه وبلغه الى ما سأله وتمناه نسأله ان يصلى على من هدانا
الى صلاح الدنيا وفلاح العقبى لا يخفى مناسبة هذا لما جريناه وقررناه آنفا
ونبتهل اليه فى ان يبلغنا الى ذلك اى وجدان صفاته العليا وفيه ما فيه و
الناظر فيه يكفيه ما حققناه هذا ولا بأس بتوشيح هذا الصدر لمزيد شرح الصدر

بعنوآن درباتجد فيها فرائد تنفع بها فى مطالب شتى مورد لما اريد ايراده فى مباحث
يشتمل عليها مطالب المطلب الاول كل من الشكر والحمد اما لغوى او عرفى
فاول الثانى بالوصف الجميل على جهة التعظيم والتبجيل وثانى الثانى بالفعل
المنبى عن تعظيم المنعم لانعامه واول الاول مورثانى الثانى وربما يمتاز بدقيقة و
عرف العرفى فانه صرف العبد جميع ما انعم الله فيما خلق الله لاجله وفيه ما فيه وفى هذا
التوبيخات مباحث وتحقيقها فى التعليقات ثم بعد تصوير كل من الكل يظهر وجه
حمل الفاتحة على كل من كل منهما المطلب الثانى وفيه مباحث الاول
فى بيان مراتب النفس قال صاحب المحاكمات النفس الانسانية لها بحسب تأثرها
عما فوقها وتاثيرها فيما تحتها قوتان فالقوة التى تتأثر بحسبها عن عالم الغيب تسمى
قوة نظرية والقوة التى تؤثر بحسبها فى البدن تسمى قوة عملية ولكل منهما مراتب
من بداية الاستكمال الى نهايته اما بيان مراتب القوة النظرية فهو ان الانسان
فى مبدء الفطرة خال عن العلوم لكنه مستعد لها وهى المرتبة الاولى وتسمى عقلا
هيولانيا ثم اذا استعمل الآلة اعنى الحواس الظاهرة والباطنة تنبه بعلوم بديهية
واستعد لادراك العلوم الكسبية وهو المرتبة الثانية وتسمى عقلا بالملكة ثم اذا
ضم العلوم البديهية بعضها الى البعض ادرك العلوم الكسبية وحصل له الاقتدار
على استحضارها من غير تجشم كسب جديد وهو المرتبة الثالثة وتسمى عقلا بالفعل و
حصول المعقولات بالفعل مثلة عنده مشاهدة له هو المرتبة الرابعة المسماة
بالعقل المستفاد واما مراتب القوة العاملة فهى اربعة التخلية والتحلية
وفى التخلية مقامان تهذيب الظاهر بوظائف العبادات على ما تقتضيها الشريعة
الحقة وتزكية الباطن عن الملكات الردية والاخلاق الذميمة وقال فى شرح المطالع
النفس فى مبدء الفطرة خالية عن العلوم كلها مستعدة لها والا لامتنع اتصافها بها



وتسميته عقلا هيولانيا تشبيها لها بالهيولى الخالية في نفسها عن جميع الصور القابلة
اياها ثم اذا استعملت آلاتها اعني الحواس الظاهرة والباطنة حصلت لها علوم اولية
واستعدت لاكتساب النظريات وتسمى عقلا بالملكة لانها حصلت لها بسبب
تلك الاوليات ملكة الانتقال الى النظريات ثم اذا رتبت العلوم الاولية وادركت
النظريات مشاهدة اياها سميت بالعقل المستفاد لاستفادتها من العقل
الفعال واذا صارت النظريات مخزونة عندها وحصل لها ملكة الاستحضار متى
شاءت من غير تجشم كسب جديد فهو العقل بالفعل والمراتب القوة
العملية فاولها تهذيب الظاهر باستعمال الشرائع الحقة والنواميس الالهية وثانيها
تهذيب الباطن عن الملكات الردية ونفض آثار شواغلها عن عالم الغيب وثالثها
ما يحصل بعد الاتصال بعالم الغيب وهو تحلي النفس بالصور القدسية ورابعها
ما يتجلى له عقيب اكتساب ملكة الاتصال والانفصال عن نفسه بالكلية وهو ملاحظة
جمال الله تعالى وجلاله وقصر النظر على كماله حتى يرى كل قدرة مضمحلة في جنب قدرته
الكاملة وكل علم وكمال مستغرقا في علمه الشامل بل كل وجود وكمال انما هو فائض
من جنابه تعالى شأنه وعز سلطانه اقول لا يخفى ما بينهما وما فيهما فان المراتب
التي ذكرها في العقل العملي ليس على ما تقتضيه النظر الحكمي بل الاليق والاولى و
الاوفق والاحرى ان يعد استعداد التهذيب اولى مراتبها وتوضيح ذلك ان لكل
من القوتين النظرية والعملية استعدادا وكمالا والاستعداد العام في كل واحد
منهما هو الحري بان يسمى مرتبة اولى ثم بعد ذلك يعرض لكل منهما ان يحصل له المبادي
التي بها تكمل احوالها اما النظريات كالمقدمات البديهية وما يجري مجراها لهيأت
تعدها للكمال اللائق بها وح يكون لكل منهما عقلا بالملكة ثم يحصل لكل منهما الكمال
المكتسب اللائق به وح يظهر المرتبتان الاخيرتان كما لا يخفى ثم جعل التحلي بالصور

القدسية وملاحظة جمال الله تعالى وجلاله وقصر النظر على كماله من مراتب القوة العملية
بالنفس الذي ذكره لا يخفى عن خرازة ثم ان ما ذكره في بيان مراتب القوة النظرية انهم
ليس على ما ينبغي اما اولا فلانه مشعر بان مسميات تلك المراتب من العقول الاربعة هي
النفس الناطقة وليس كذلك بل انما المسميات احوال النفس وقواها كما صرح به الشيخ في
الشفاء في الفصل الاول من المقالة الخامسة من كتاب النفس حيث قال في بيان
تلك المراتب والقوى ليس ولا واحد منها هي النفس بل النفس هي الشيء الذي
له هذه القوى والمراتب ومن يتتبع كلامه وجد تصريحات شتى على هذا ولهذا اعترض
السيد المحقق في حواشيه ونعم ما قال ولما ثانيا فلان كلامه في العقل المستفاد
مضطرب ولذلك قال السيد في حواشيه وجه الضبط في هذه المراتب الاربع
ان القوة النظرية لاستكمال الناطقة بالادراكات الا ان البديهيات ليست
كمالا لها معتدا بها لمشاركة الحيوانات العجم فيها بل جعل كالآلة المعتد بها الادراكات
المكتسبة ومراتب النفس في الاستكمال بهذا الكمال منحصرة في نفس الكمال و
استعداده لان الخارج عنهما لا تعلق له بهذا الاستكمال ومراتب قوته والكمال
هو العقل المستفاد اعني مشاهدة النظريات والاستعداد اما قريب وهو
العقل بالفعل او بعيد وهو العقل الهيولاني او متوسط وهو العقل بالملكة
فان قيل مشاهدة النظريات مرة بعد اخرى متقدمة على صيرورتها مخزونة
بلا شبهة فكيف يكون العقل بالفعل استعدادا للمستفاد مع تاخره عنه قلت هو استعداد
لاستحضار الكمال واسترجاعه بعد غيبته وهو متقدم عليه كما ان الاستحالة ابتداء
كالاستعدادين السابقين فلا محذور انتهى كلامه ولا يخفى ما فيه من التكلف
ثم اقول يمكن ان يوجه ذلك بناء على مرادكم بان المستفاد هو مشاهدة
النظريات صرفة خالصة خالية عن شوب الاختلاط بالغير والنظريات قبل الاختزان

غير ملحوظة بهذه الوجوه بل هي ملحوظة مع الغير مخلوطة بها فان النتيجة مثلا في ضمن
الكبرى ومعها فملاحظتها اول مرة مع الدليل لم تكن ملاحظة خالصة فليعرف وهذا
ثم اقول الاقرب الانسب بكلام الحكماء في ضبط قوى النفس ومراتبها بحسب
العقل النظري ان قوة الاستكمال اما ان تكون مستعقبة لقوة فعلية وتمكن من تحصيله
وحصوله ام لا فعلى الاول القوة الفعلية المعتبرة اما قوة فكرية او قوة ذكرية
وعلى الثاني القوة الاستعدادية الانفعالية اما محض استعداد او مقترن باعداد
فالمراتب اربع الاولى قوة الاستكمال والقدرة عليه وهي اعلى المراتب الثانية
قوة الاستكمال والقدرة عليه بالفكر وهي دون الاولى الثالثة قوة الاستعداد
مع الاعداد وذلك كحصول البديهيات فانها اسباب معدة لحصول النظريات غير مقتضية
بالذات بل لاعداد ما للنظريات الرابعة هي الاستكمال بمحض الاستعداد فالرابع هو
الاول والثالث هو الثاني والثاني هو الثالث والاول هو الرابع واقول
من راس توضيح الكلام في المرام بوجه يحكي على ان المراد ههنا بالنظر ملاحظة المعقولات
والعقل النظري قوة بها تلاحظ فهي اما باستعداد صرف او به مع اعداد او بقوة
وقدرة وتمكن من ملاحظة المعقول ابتداء بمقدماته المعلومة وذلك في النظريات
بالاكتساب والفكر او بقدرة على تذكرها وملاحظتها من غير كسب وهو العقل المستفاد
وبالفعل يصلح لان يطلق على كل من المرتبتين الاخيرتين كل بوجه وليعلم ان هذه
القوى والمراتب الاربع تعتبر بالقياس الى كل نظري لا الى كل النظريات على ما توهم
واعلم ان بين المراتب والقوى فرقان ولكل وجوه فقد يرد وتبصر فهذا اوجه
قريب من وجه غير بعيد عن ارادة الحكماء لكن الحق في هذا ما حققناه في بعض رسائلنا
البحث الثاني بعد العقل المستفاد مرتبتان هما اكمل منه اولهما
وهي عين اليقين دون ثانيهما وهي حق اليقين ولقد حققناهما في بعض التعليقات

6

البحث الثالث العارف اذا انقطع عن نفسه واتصل بالحق راى كل قدرة
مستغرقة في قدرته المتعلقة بجميع المقدورات وكل علم مستغرقا في علمه الذي لا يعزب
عنه شيء من الموجودات وكل ارادة مستغرقة في ارادته التي لا يتابى عنها شيء من الممكنات
بل كل وجود وكل كمال فهو صادر عنه فائض من لدنه فصار الحق حينئذ بصره الذي به يبصر و
سمعه الذي به يسمع وقدرته التي بها يفعل وعلمه الذي به يعلم ووجوده الذي به يوجد
فصار العارف متخلقا باخلاق الله تعالى بالحقيقة وانه يرى هذه الصفات متكثرة بالقياس
الى الكثرة متحدة بالقياس الى مبدئها الواحد ففعله عين ذاته وكذا قدرته واذ لا وجود
ذاتيا لغيره فليس هناك ذوات متعددة متصفة بصفات متغايرة بل الكل واحد
انما اسمه آية الواحد هذا ما حققه المحقق في توحيد الصفات وقد نافس في نزهة
قوله فصار الحق في ... وجهه انه اذا راى كل كمال مستغرقا
في كماله لم يكن في نظره كمال الا وهو كماله الذي هو عين ذاته فصار الحق في جميع
كمالاته من السمع والبصر والعلم والقدرة والوجود لرجوع كلها في نظره الى كمال الحق
الذي هو عين ذاته فصار العارف حينئذ متخلقا باخلاق الله تعالى بالحقيقة بمعنى انه صار صفاته
عين صفاته لا بالمجاز كما يقوله اهل النظر بان يتصف بصفات مغايرة لصفاته مشابهة
لها وهذا هو مرتبة توحيد الصفات هذا ما قيل واورد عليه ان صيرورة صفات
الرب بالحقيقة صفات العبد مع انه غير لازم مما فرعه عليه بناء على انه لا يلزم من
رجوع كمالاته في نظره الى كمال الحق صيرورته كمالاته في نفس الامر مخالف للشرائع
والعقل وكلام المحققين من الصوفية قدس الله اسرارهم اما انه مخالف للشرع
فكذا واما انه مخالف للعقل فلان صيرورة صفات الحق التي هي عين ذاته بالحقيقة
صفات العبد يستلزم لكون ذات الواجب صفة الممكن تعالى عن ذلك علوا كبيرا
واما انه مخالف لكلام من له كعب فلان المحقق الطوسي في شرح مقامات العارفين

تنسب هذا الاتحاد الى بعض القاصرين ثم ان صاحب التنبيل عاد فقال ليس الوضر

انه يصير كذلك بحسب نفس الامر بعد ان لم يكن بل ان الامر كذلك بحسب نفس الامر

لكن لم يكن منكشفا على السالك الى ان ترقى الى هذا المقام فالتفاوت انما هو

في الشعور لا في نفس الامر بل في نفس الامر كان الامر كذلك دائما ولذلك قال

قائلهم شعر توهمت قدما ان ليلى تبرقعت وان لثاما دون ليلى يمنع القلبا

فلاح ولا والله ما ثم مانع سوى ان عيني كان عن حسنها اعمى وبالفارسية

وصال اينچنين رفع خيالست خيال از پيش برخيزد وصالست

نه او اين گشته ونه اين شد آن همه اشكال كردم بر تو آسان

واما انه مخالف للشرع فعلى تقدير تسليمه لا يضر صاحب التوجيه لانه بصدد شرح

كلام الغير فهو في معرض النقل ولا حرج على الناقل وكذا دعوى مخالفته للعقل مخالف للحكم

ليس مخالفا للعقل وقد ذهب جمهور العقلاء الى ان ليس في الوجود الا ذات

واحدة لها شئون واعتبارات على ما هو المشهور عنهم ويزعمون ان ذلك يدرك

بالعقل المنور بنور العشق ومن قال منهم انه طور وراء العقل لم يرد انه يخالف

لحكم العقل بل انه يعجز العقل عن ادراكه كما ان العقل طور وراء الحس ...

الحس عاجز عن ادراك مدركاته لا بمعنى انه يحكم بخلافه وكيف يجزم احد بان افاضل

الاذكياء بعد اطلاعهم على حقائق العلوم العقلية والنقلية والاحاطة بها

علما وارتكابهم للمجاهدات والرياضات الملطفة للنفس الموافقة للشريعة الحقة

اغواهم الشيطان وسول لهم ما يخالف الشرع وبديهة العقل بحيث يظهر فساده

على من له ادنى تمييز وقد عادوا بعد اللتيا والتي كفارا او مجانين ولو امسك هذا

الفاضل عن هذه الكلمات لكان خيرا له لان للحروب رجال وللثريد رجال وكل

ميسر لما خلق له انتهى كلامه ولا يخفى ما فيه من الخلط والخبط والفساد والافساد

كثيرة

بوجوه عديدة لا يخفى منها ان قوله ان الامر كان بحسب نفس الامر توهم بعكس وتخييل فاسد

ليس فيه حاصل فانه مع ما يرد عليه من الايراد الذي اورده المورد سوجه عليه ايرادات

اخر كثيرة جدا اما الاول فلان كون صفة الحق التي هي عين ذاته صفة للعبد ممتنع سواء

احدث ذلك بعد ان لم يكن او كان الامر كذلك دائما بحسب نفس الامر واما الثاني

فلاستلزامه تقدم الصفة على الموصوف بالزمان وكون الحق حادثا تعالى عن ذلك

علوا كبيرا على ان ذكر الصيرورة بعينه مستدرك اذ تم المقدمات الشعرية المذكورة

لا تفيد فان المستفاد من الاول ان المانع الذي يتوهم من قبل ليلى لا انه

من قبل الرائي لا من قبلها ولا يدل اصلا على ان صفة الحق بعينها صفة العبد

على ما ادعاه واما الثالث فلانهم لما راوا الحوادث في معرض الفناء والزوال

مسبوقا خيالا ورؤية والا لصفات الهها منزها عن الكمال وكمال معرفة الحق لا

انهم يحكمون بانتفاء الحوادث ولو كان كذلك لكان قصارى امرهم اعتقادا لهم غير

واقع على ان الكلام في الحقائق العلية ولا دخل فيها للتخيلات الشعرية ومنها

انه ان اراد بالشئون والاعتبارات بعينه الصادر عنه الواقع في معرض الزوال

والفناء الساقط عن نظر العارف عند التوجه التام الى الحضرة الاحدية

فلا يلزم من ذلك انتفاؤه في نفس الامر كما ادعاه وان اراد انتفاء الغير في نفس

الامر فالعرفاء لم يقولوا بذلك قال المحقق الرومي في المثنوي بالفارسية

صبغة الله هست خم رنگ هو پيسها يك رنگ ميگردد در و

چون در آن خم افتد وگوئيش قم از طرب گويد منم خم لا تلم

اين منم خم خود انا الحق گفتن است رنگ آتش دارد اما آهن است

چونكه آهن سرخ شد چون زرگان پس انا النار است لافش بی زبان

ثم لما كان هذا التشبيه وان كان تقريبا من وجه فهو تبعيد للكفر الاثنينية

فما بالك تجعل الكلام الى هؤلاء الاعلام البررة الكرام ما يخالف الشرع والعقل صح

المنزل اشد منها في المثال عقيب بقوله   آتش چه آهن چه لب به بند
ريش تشبيه و مشبه را مخند   ومنها ان قوله لانه صاحب التوضيح اذ
ليس في الكلام المذكور ما يخالف الشرع وهو قابل لان بعضه بعضه لا يخالفه
فمن وجه بعضه مخالف للشرع والعقل كان رجوع الاشارة الى الموجه لا الى
القائل فكيف فالانصاف ان شان تلك الايرادات لا يرد عليه فانه متحمل بل
ناسخ ما نسخ لا يعرف ما نحله وينسجه او يعسجه واما ما نقله عن الصوفية من حصر الوجود
في الواحد اما باعتبار ان الامر كذلك في الواقع والكثرة المحسوسة اعتبار محض لا
اسم لها ولا اثر لها في نفس الامر واما بواسطة عدم اعتدادهم بوجود الممكنات
لانها في عرضة الزوال ومعرض الاختلاف والانحلال واما نظرا الى ان للموجودات
جهة وحدة لا تنافي الكثرة المحسوسة ولا الاحكام الشرعية المانوسة لا يهتدي
اليها الا شرذمة من العرفاء وواحد بعد واحد من الاذكياء الازكياء. والاول
لكل والاجماع صح ما نقله عنهم من ان العقل لا يحكم بخلاف ذلك ومن اجلي البديهيات
ان الموجودات ذوات كثيرة وانكار هذه المكابرة غير مسموعة والثم لو ارادوا
ذلك لم يصح اهل التحقيق منهم سفهاء الانفسية وعدم انمحاء الكثرة لكنهم صرحوا به
كالمر والثاني كم للشدة به وادرك ذلك لا يحتاج الى ما حلكوا به من المجاهدات و
المكاشفات والثالث يستدعي بسطا في الكلام وتحقيقا لا يسعه المقام
از دام عنكبوت كه بهر مگس تنند   نتوان اميد داشت كه عنقا شود شكار
ثم من العجب العجاب الذي يبهر الالباب ان هذا القاضي الفاضل العادل
عدل عما حكم به عقله الذي ليس معه اعتمادا على شهادة ما توهمه من ظواهر بعض
الاقاويل التي توهمها منسوبة الى من ارتكب المجاهدات والرياضات ونسي
قصة بلعم بن باعور وان الشيطان كيف ضل وغوى واضل من الناس كثيرا
نعم



العقلاء

التصديق

لكن الله يهدي من يشاء الى سواء السبيل ويثبته على اتباع بقية النبيل فلا يوهمه
العبارات ولا يغويه الخيالات ولا ينخدع بدعابة شيطان الخيال ليرى الكذب
والمحال في صورة الكشف والحال على انا نقول من اين علمت نقيضهم العقلاء بعد
اتقان العلوم والرياضات وزيادة التجريدات والمجاهدات على ما يخالف بديهة
العقل ومل الكلام الا في هذا النقيض وكيف يعصم العقلاء على خلاف ما يشهد به
العقل والاولياء المنور عقولهم بنور الولاية على خلاف ما جزم به الانبياء
المنور ابصار بصائرهم بنور النبوة حاشاهم عن ذلك بل هم بلوحهم لطائف المعاني
الدقيقة الرشيقة والحقائق الغامضة فرغوا عن الوصول اليها يحاولون رموزهم على ظواهرها
ويوجهونها على ما يبالون منها ولعلهم براء عنها ولو لمست هذا القاضي الغافل
عن توجيه كلام القائل على خلاف الشرع والعقل والمراد التسلم عن الايراد ولقد
نطق بالحق حيث قال للحروب رجال وللثريد رجال فانه بجلالة شانه وعلو كعبه و
مكانه مشهور معروف بالحرص على الثريد وكل ميسر لما خلق له وسر يد توضيح
الكلام في المرام ان ههنا مراتب الاولى مرتبة التوحيد وللتوحيد معنيان
احدهما الحكم بوحدة الاله وهو مبدأ المعرفة وثانيهما جعل الاشياء واحدا وهو
هو كمال المعرفة وبيانه ان السالك اذا تيقن انه ليس في الوجود الا الله وفيضه
وان ليس لغيره وجود مستقل فعند قطع النظر عن الكثرة ورأى الجميع واحدا وفي هذه
المرتبة يصير جميع ما سوى الله حجابا له وبعد النظر الى غير الله شركا مطلقا والثانية
مرتبة الاتحاد ومعنى الاتحاد صيرورة الشيء واحدا وهو فوق التوحيد فان في التوحيد
شائبة تكلف ليس فيه فاذا رسخ في ضمير السالك الوحدة المطلقة بوجه لا يبقى معه
الالتفات الى الكثرة اصلا فقد وصل الى مرتبة الاتحاد وليس الاتحاد ما توهمه بعض
القاصرين من ان المراد به صيرورة الرب مع العبد واحدا تعالى عن ذلك علوا

كبيرا بل هو ان يتوجه السالك بنظره اليه بلا تكلف ان يقول فيعنه غيره الثالثة
مرتبة الوحدة ومعناها كون الشيء واحدا وهو فوق الاتحاد اذ لا يخ الاتحاد عن رائحة
الكثرة ولا يبقى هناك عنها اثر اصلا و ينعدم فيه من المرتبة التكلم والحركة والذكر
والفكر والسلوك والسير والطلب والطالب والمطلوب والنقصان والكمال و
اذا بلغ الكلام الى الله فامسكوا وبعد ذلك مرتبة الفناء التي ينعدم فيها الاثبات و
النفي وكل ما في الوهم والخيال والعقل وهذا الكلام ونفي هذا الكلام فالمعود
الى الفناء كما ان المبدا منه قال الله تع كما بداكم تعودون البحث
الرابع بعد تعيين ما حققنا لا تخفى حقيقة قوله درك صفاته العليا المطلب
الثالث قيل من القضايا المذكورة في العلوم الحقيقية ان استفادة القابل من
المبدا يتوقف على مناسبة بينهما وكثيرا ما استعملها الحكماء في كتبهم منها
انهم قالوا في المزاج ان المتنافرات الكيفيات المتضادة واستقرارها على كيفية
متوسطة وحدانية توجب ان يكون لها نسبة الى مبدعها الواحد بسببها تستحق لان
تفيض على الممتزج صورة او نفس وكلما كان المزاج اعدل واقرب الى الوحدة الحقيقية
اميل كانت النفس الفائضة عليها عنه بها اشبه ومنها قولهم ان النفوس
الفلكية تستخرج بسبب حركاتها الاوضاع الممكنة من القوة الى الفعل فيحصل لها بواسطة
ذلك مناسبات للمبادي العالية التي هي بالفعل من جميع الوجوه فيفيض عليها من
تلك المبادي الكمالات اللائقة بها الى غير ذلك من المواضع ولها مثل في المواد
الجزئية لا تكاد تنحصر كالمعلم والمتعلم ولما كانت النفوس الانسانية منغمسة في العلائق
البدنية مكدرة بالكدورات الطبيعية وذات المفيض عز اسمه في غاية البراءة
عنها لا جرم وجب الاستعانة في استفاضة الكمالات من تلك الحضرة بمتوسط يكون
ذا جهتي التجرد والتعلق حتى يقبل الفيض من المبدا الفياض بتلك الجهة الروحانية



و يفيض عنه بهذه الجهة ولذلك وقع التوسل في استحصال الكمالات العلمية والعملية
المؤيد بالرياسة ... لكن ازمة الامور في الجهتين بافضل الوسائل اعني الصلوة واقول
فيه نظر فان القابل على ما قرره هو النفس والفاعل هو المبدا الفياض والمناسبة
بينهما وان كانت النفس في غاية التعلق اشد واكثر من المناسبة بين المبدا والمادة
لكنه يفيض من المبدا على المادة والماديات كثير من الكمالات من الصور والاعراض
والحق ان هذا الوجه على ما حرره خطابي يشتمل على مقدمات خطابية ومع ذلك يشتمل على
مغالطة في الخطابة فان المناسبة المقصودة في مبحثنا هي المناسبة بين القابل والفيض
لا المفيض وبيان ذلك انه ينبغي ان يكون بين القابل والفاعل مناسبة وكذا بين
القابل والفيض والمناسبة بين المبدا وجميع القوابل متحققة الا انه ربما لا يكون لبعض
القوابل مناسبة مع الفيض كما في النفوس الكثيرة التعلق اذا علمت ذلك فاعلم
انه يمكن توجيه كلام صاحب القيل وتصحيحه وحمله على التحقيق بوجه لكن النظر فيه باق بحاله
بنافيه واقول يمكن ان يوجه ايراد الصلوة في فواتح الكتب بوجوه اوجه
ما قيل منها ما اشرت اليه في فواتح لطائف الاشارات وحاصله ان التوجه
بالصلوة كالمواجهة بمرآة النفس شطر مرآة مستنيرة من الشمس لينعكس ضوؤها
منها اليها ومزيد تحصيله ان نفس النبي عليه الصلوة والسلم بمنزلة مرآة مستنيرة بمقابلة
المنور بل بمنزلة القمر في الليلة الغراء فانه يتنور بنور الشمس ولا يخفى على البصير انه
اذا قوبل بمرآة واحدة مرارا يتقابله بمقابلة لوجه الشمس يتضاعف لها انوار
كثيرة وفي هذا اشارات لطيفة الى مطالب نفيسة فتنبه لها وتفطن لتحقيقها السوية
على ما يليق بمذاق ارباب الحقيقة ومنها ما اشرت اليه فيما اشرت اليه ومولانا
من السنن السنية والسير المرضية ايراد دعاء المعلم في صدر كل تعليم وتعلم و
صاحب الشريعة الالهية معلم في العلوم الحقيقية فان مبادئها ماخوذة منه

وبعد فهذه رسالة في اثبات الباري خصه بهذا الاسم اشعارا بان اللازم من الدليل ثبوته بهذا الوجه فان افتقار كل ممكن الى علة يستدعي ان يكون موجدا فاعلا هو البارئ و بيان صفاته الحسنى اسمه وكيفيه مشتملة على براهين دقيقة لا يسلك اليها نفوس الاذكياء اجتهاداً بل الهاما اختص بها مؤلفها ومعان لطيفة رشحت بطائفها قلوب العرفاء حالا كذلك كلام غيره اليه سبيلا منطوية على ما بذلت الحقائق الابية حما وادركه بقوة نفسه القدسية محتوية على ما ينقذ به الطالب عن المضائق الخفية من النكت الدقيقة التي استنبطها بقريحته الذكية الزكية جامعة بين وجازة المبنى وجلالة المرتبة فان تحقيق الحقائق والخروج عن المضائق يعرف مراتب الرجال لا بكثرة القيل والقال وقد جعلها جامعها بل مبدعها ومحققها ومنظرها ومقررها وهو الفقير الحقير المشهور بصدر الحسيني هو سمي النبي صلى الله عليه واله وسلم وكنيته ابو المعالي و لقبه صدر الدين ولقب بعد حين بصدر الحقيقة وبهذا افصح عن نفسه المنيف صدر كتب العلوم الحقيقية ثم نصف نفسه بالحسيني لانتسابه نسبة ونسبا وتشبهه بحسين بن علي عليهما السلام وكونه تابعا له في كونه على الحق ناطقا بالحق للحق في الحق شاهدا شهيدا وحا شهد بذلك شهادة النبي اري جمع الله شتاته كخفه المجلس كل اوحدي ذكي مجبول بالاستقامة والانصاف مجتنب عن البغي والاعتساف مولع على تحقيق الحقائق وطالب للتخلص عن المضائق ومن الله تعالى يسال ان يوفق اهلها لان ينتفعوا بها وان يحفظها من غير اهلها الذي يحسب قصوره الى مؤلفها وفيها فصول اثني عشر وخاتمة ولقد الحقنا بها تسوية الفصول تتميما للاصول

## الفصل الاول

في اثباته تعالى اي بيان ثبوته وتقرير دليل وجوده بان يبين ان من الموجودات لما هو واجب بالذات ومن العرفاء من جعل ذلك بينا غنيا عن البيان ولعل في هذا المقام اقامة البرهان ولعله رمز اللا يعرفه اهله حالا باس ذكره وما اصاب



من فسر ذلك من اصحاب العلوم الرسمية فقال وجود الواجب لكثرة دلائله وظهورها صار بمنزلة البين واستغنى العقلاء عن البيان هبا لغيره في هذا المعنى ثم البرهان بالحقيقة هو اللمي المفيد لليقين وفيه الاستدلال من العلة على المعلول والواجب تعالى منزه عن العلل فلا تقوم عليه برهان فانه ضعيف لا يخفى في اوله من التكلف وما في اخره من التعسف فان البرهان على ما اطبق عليه ارباب الميزان شامل للان واللم وان دقة النظر يشير عليهما ما قيل من ان اليقين انما يستفاد من اللم غير صحيح على اطلاقه فان اليقين فيما له سبب لا يقال انما يحصل من جهة السبب المطلق بل اليقين في غيره قد يحصل لغيره وكثير من الدلائل المثبتة لوجوده تعالى برهان يقيني معتبر فيه جميع ما يجب رعايته في البرهان على ان التعليل والسببية ذلك على وجه اخر وسنشير اليه اشارة ما ومن اهل النظر من قال في بيان ذلك ان قولنا الواجب موجود قضية اولية لا يصلح لان تكون مسئلة علم من العلوم النظرية اذ مرجعه بالحقيقة الى قولنا الممكن موجود بالضرورة التي هو موجود وفساده ظ لا لما قيل من ان الموضوع هو الواجب بعنوان اخر فانه مدفوع وما يورد لتوضيحه ع لما قررناه وحققناه في اول اركان كتابه رياض الرضوان بل لان الموجود هو الموضوع وامثال ذلك الاحكام على ما جرى عليه كلام ائمة الحكمة والكلام راجعة لتقاسيمه فقولهم الواجب موجود والممكن موجود بمنزلة قولنا الموجود اما واجب واما ممكن وتتم الحصر ويصح التقسيم على ما فطنا به مع منشائها من الحوادث ومطالعة دليل اثبات الواجب و في كلامه قد كشف من جنب قال لو لم يكن في الوجود ما هو واجب بذاته لم يكن موجود اصلا تلويح يلمح الى ذلك و التصريح بهذا ومحصله انه لو انحصر الموجود في الممكن لم يكن موجود اصلا والتالي ظاهر البطلان فان كثيرا من الموجودات محقق ضرورة وتصورات السوفسطائية ان الموجودات كلها اوهام وخيالات باطلة كلها اوهام وخيالات باطلة بيان الملازمة ان وجود الممكن محتاج الى المرجح فان منشا الاحتياج على المذهب المنصور الامكان وكل ممكن قد يا

في اثبات الواجب

كان او حادثا له مرجح ضرورة ان نسبة طرفي الوجود والعدم الى الممكن واحدة ولا
رجحان لشيء منها ولا يصح ان يترجح احدهما ما لم يستند بعد فلو وجد ممكن ومرجح وجوده
كان المرجح غيره موجدا له لما تحقق من ان مرجح وجود الشيء يجب ان يكون مؤثرا فيه موجدا
له وذلك مع انه بين بنفسه فلا محالة يكون المؤثر الموجد موجودا ضرورة ان الشيء
ما لم يوجد لم يوجد وعلى تقدير عدم الواجب كان ذلك المرجح ايضا ممكنا محتاجا
الى مرجح آخر ممكن وقد وجد في بعض اوراق المسودة ممكنا وهو الطف وان كان
الاول اظهر وسلاسة العبارة فيه اكثر وظ ان الامكان لازم من فرض عدم الواجب
وانحصار الموجود المنحصر فيها في الممكن وبالجملة كل راجح مسبوق بمرجح وكل مرجح موجود
فلو كان كل موجود ممكنا لكان رجحان وجود كل موجود ممكن مسبوقا برجحان وجود
ممكن متوقف على رجحان آخر موصوف بما ذكر فلم يكن للطرف حكم الوسط في الاحتياج
الى المرجح وعدم الاستقلال في الوجود والايجاد وما دام كذلك لم يمكن ان يحصل
ممكن حتى يحصل منه ممكن آخر مرجح فلا وجود ولا ايجاد لا بالذات ولا بالغير و
اذ قد ثبت الملازمة وتقرر بطلان اللازم ثبت وتحقق الملزوم وهو تحقق خلاف
المقدر فمن الوجود ما يجب وجوده بذاته من غير سبب وعلة وذلك ما اردناه و
اورد على ذلك بانه يحتمل ان يحصل ممكن بممكن آخر وذلك الآخر بآخر وهكذا الى
غير النهاية فتوجيهه ان وجوب الانتهاء الى الواجب في الصورة المفروضة
ح لجواز ترتب الممكنات واستناد ترجح وجود كل منها الى ما قبله متسلسلا الى غير
النهاية ولما كان هذا الايراد غير موجه ولا متوجه مبنيا على سوء الاعتبار بادر
قدس سره الى التنبيه على ذلك فافاد ان هذا الايراد غير وارد لان هذا الاحتمال
انما تجوزه العقل اذا اعتبر استناد بعض الممكنات الى بعضها مفصلا بان يلاحظ ان
هذا من ذاك وذاك من ذلك وهلم جرا فان العقل بهذا الطريق لا يحيط



٤٤٩

بسط مقال تزييفا للسؤال على شنشنة اهل الجدال الموروثة عن مثلي الآثار منه
والاحوال واشارة ما الى حل الاشكال بوجه لائق بحالهم مناسب لمقالهم والحق
عندي ما حققته في مظانه لا يخفى ان السؤال الذي اشير اليه كالهدر لما اشتهر
من عدم تمايز الاعدام فليوجه السؤال بوجهين الاول ان المحقق الطوسي صاحب
التجريد قال قد تمايز الاعدام ولهذا استند عدم المعلول الى عدم العلة لا غير وينافي
عدم الشرط وجود المشروط وصح عدم الضد وجود الضد الآخر بخلاف باقي الاعدام
والجمهور خصوا ذلك التميز بالتصور وتصوروا انه لا يكون هذا الا في التصور واقول
هذا مع انه غلط من العبارة لا يعتد فان الممكن اذا كان ممكنا امكن ان يكون موجودا
في الخارج وامكن ان يكون معدوما فيه فان وجد كان لعلة وان لم يوجد وكان معدوما
فيه لزم ان يكون لعدمه علة والا لزم ان لا يكون الممكن هو عدم ذلك الممكن في الخارج علة
الخارج ولعل المحقق اراد ان تحقق علة عدم الممكن في الخارج فيقال الاعدام قد
تمايز وهذا على هذا اشعر بالتمايز في الخارج ولو لم يكن ذلك كذلك لم يمكن فائدة
في ايراد السؤال للالزام في الجدال ومن الامارات الدالة على انه لم يرد ما في الشرح
من ان العلية ذهنية انه قال بعيد ذلك وعدم المعلول ليس علة لعدم العلة في الخارج
فعلى هذا اورد الايراد وعدم كفاية التميز التصوري في هذا ظاهر لا يخفى لوجوه
منها انه اذا كانت علة العدم لتصوره ذهنية لزم وجود الممكن [illegible] اذا لم يكن ذهن
وتصور وان سوعف وجود كل ذهن وتصور على ذهن وتصور سابق
لا يقال تصور هذا بان يكون في تصور الواجب لانا نقول على هذا يلزم ان
يكون تصوره وحكمه بالعلية غير مطابق للواقع تعالى عن ذلك علوا كبيرا وهذا مع ظهوره لا يخفى
عن دقة ولا متوجه على هذا ما تراءى على ظاهره ثم لو كفى التميز التصوري لفاد الايراد
فانه في التميز التصوري بتصور السند الذي اشير اليه كسائر العلل والاسباب

الماهية بنفسها لا لوجودها علة للوازمها وجه الكلام

لا يقال يمكن جواب السؤال بان احد المتقابلين لا يكون سببا
للمتقابل الآخر لانا نقول هذا ممنوع ولذلك المنع اسانيد
ظاهرة من عبارة التجريد على ما افيد والتقابل بين
وجود شيء وعدم ذلك الشيء الوجه الثاني في تقرير
السؤال ان الرئيس ابا علي بن سينا رحمه الله تعالى قرر
ان الماهية بنفسها لا لوجودها علة للوازمها فعلة الامكان
نفس ماهية الممكن لا وجودها ولهذا يجوز تقدم الامكان
على الوجود ثم في المباحثات اورد على هذا سؤالا
فقال اذا كان جائزا ان يكون ماهية علة للوازمها
لانها ماهية لا لانها موجودة فلم لا يجوز ان يكون لواجب
الوجود ماهية وتلك الماهية توجب الوجود لها حتى
يكون الوجود معلول الماهية فلم يكن واجبا ثم اجاب
فقال ان الماهية اذا كانت لذاتها علة لشيء كان ذلك
الشيء لازما لتلك الماهية كيف كانت الماهية موجودة او
معدومة فماهية المثلث علة لتساوي زواياه لقائمتين
فان كانت الماهية موجودة كان التساوي موجودا
وان كانت معدومة كان معدوما فلازم الماهية
كالماهية تابع لها في الوجود والعدم فلو كانت
ماهية علة بنفسها لوجودها لزم ان يلزمها
الوجود باي وجه فرضت الماهية واذا كانت
الماهية معدومة لزمها الوجود مع العدم كسائر



لوازم الماهية فيلزم ان يكون تلك الماهية
موجودة معدومة معا هذا ما قرره ولا يخفى
على هذا التقرير السؤال بان يقال لم لا
يجوز ان يكون ماهية بنفسها وذاتها لا لوجودها
سببا لمنتهى الممكنات فلم يلزم تسلسل
الموجودات ولا عليه العدم تامل فانه
مع وضوحه لا يخلو عن دقة ثم اقول
يمكن ان يجاب عن السؤال بالتقرير الاول
على ما حققته في مظانه بوجوه جدلية منها
وجه مبني على ما قرره المحقق الفريد صاحب
التجريد من ان الوجود لا يتخصص الا
بالموضوعات وان الاعدام انما تتمايز
بالملكات فالعدم الذي جعل في السؤال
سببا لمنتهى سلسلة الموجودات لم يتعين
الا بوجود ولما لم يكن هناك وجود لم يتعين
عدم فلم يكن سببا وظاهر ان العدم المطلق
المطلق او العدم مطلقا لا يتعين الا
بموجود ما منتشرا او مطلقا او معين
وليس هناك موجود قبله فلم
يتعين العدم السابق عليه بوجه
فهذا وجه مع انه وجيه فيه ما فيه

ومنها ان العدم الذى يصحح وجود
منتهى السلسلة ان كان ممكنا كان
له علة فان كانت هى ايضا ممكنة
كانت لها علة اخرى وهكذا الى غير
النهاية وان لم ينته يلزم ترتب علل
غير متناهية وقد مر بطلانه ولا ينبغى
الاعتذار بما افاده الاستاد قدس سره
فى دفع تسلسل العدمات اذ هناك لم
يكن لها معلول محصل يحتاج الى علة خاصة
ليمكن حل الاشكال بما افاد من الاجمال و
هٰهنا معلول محصل يحتاج الى علة خاصة فلا
يكفى احتمال الاجمال وان كان ذلك
العدم واجبا فيكون ممتنع الارتفاع
لذاته او منتهيا الى علة كذلك
لزم ان يكون ذلك الوجود الذى هو
المنتهى ممتنع العدم لامتناع علة
عدمه وهو عدم فرض انه سبب وجوده وبهذا
يثبت وجود موجود لا يتوقف وجوده على وجود موجود
آخر فانقطع ترتب سلسلة الموجودات بغير نهاية
وهذا وجه جدلى خال عن تقدير الاكتفاء فى الدعوى بهذا وفيه
ما فيه وعن الثانى بما سياتى فيما سياتى فى الملحقات من التلويحات والتكملة

صح صح

الخلف

بجميعها العدم ناشيها ولا يظهر الخلاف عنه اما اذا لاحظ جميعها اجمالا وذكر
ان شيئا منها لا يحصل بالفعل ما لم يحصل احد آخر بالفعل فلا يشك فى انه ما دام الطرف
حكم الوسط لا يحصل شىء منها بالفعل حتى يحصل به آخر فلا يحصل شىء من الممكنات اصلا
اقول محصل الجواب بيان المقدمة الممنوعة بتنوير اظهر وبيان ان المنع مكابرة
غير مقبول والسند ظاهر الدفع بعد اتقان مقدمات الدليل وملاحظتها ورعايتها و
اعتبار ما عليه ما يتوهم مع التنبيه على منشأ الاشتباه ولا يذهب عليك ان الخلف المذكور
لازم على التقديرين الا ان اللزوم على الثانى اظهر ولذلك قال فى الاول ولم يظهر و
لم يقل ولم يلزم ومزيد توضيح الجواب وتحصيله ان الخلف لازم عند عدم الانتهاء
الى الواجب الا انه لا يظهر فى حالة الملاحظة الاجمالية التى لا تنافى الملاحظة التفصيلية
فى الملاحظ الذى فيه ومنه الخلف لكنه ظ وبهذا يظهر توجيه الجواب بوجهين
اولهما ان يكون اثباتا للمقدمة الممنوعة على ما قررنا اولا وثانيهما ان يكون فى قوة
برهان الخلف على لزوم الخلف كما اشرنا اليه ثانيا فعلى هذا يكون محصل الجواب ان
الخلف فى الفرض المذكور لازم فالمفروض باطل فثبت نقيضه وهو ثبوت الواجب حق
وبهذا اثبت المقدمة التى منعها السائل وتم الجواب ويمكن ان يستفاد هذا الوجه
من قوله واما اذا لاحظ جميعها اجمالا الخ وما سبق تنبيه على منشأ اشتباه السائل لعله
ولما كان هذا السؤال مستجلبا لتنقيح المآل وتوضيح المقال قدمه على ما اورده بعد
وان كان الاول فى دأب المناظرة تأخيره ولا يخفى ان ما اعتبره اولى واحرى وبالجملة
النظر الى جانب الجواب يقتضى تقديم هذا السؤال على ما بعده من الايرادات للمنع
جوابه من تقرير الكلام وتنقيحه وتحريره وتوضيحه وفيه تعرض على جواب ما يرد بعد
ذلك والنظر الى جانب السؤال يقتضى تأخيره على انه يمكن توجيهه بوجه لا يقتضى
تأخيره عما بعده وهو نقض اجمالى بالوجه المشهور فى الصورتين على ما اشار اليه بقوله

[illegible]

لا يقال هذا الدليل منقوض بالتسلسل في المعلولات فانه واقع قطعا لان عدم
العنقاء مثلا معلل بعدم علته وعدم علته بعدم علة علته وهكذا الى غير النهاية
فلكل انعدام كل واحد من تلك المعدومات العدمات محتاجا الى انعدام واحد آخر
منها ويجري فيه الدليل المذكور ويمكن ان يجاب عن هذا بوجوه منها منع التسلسل
والتزام الانتهاء الى عدم واجب لذاته كعدم ممتنع او امر وجودي حادث او زائد
ومنها التزام التسلسل فيها ومنع استحالتها كما في الحوادث الا انها لما كانت تلك الوجوه
جدلية وفيها بعد ما فما اعرض عنها وما تعرض الا لما هو الصواب عنده من الجواب
على ما سيشير اليه بعد تقرير الصورة الثانية على ما اشار اليه بقوله وكذا منقوض
بالتسلسل في الحوادث فان كل حادث متوقف على حادث آخر وذلك مستلزم للتسلسل فيها
والمشهور ان الحكماء يلتزمون هذا التسلسل ولا يخفى جريان الدليل المذكور فيه ايضا
ثم اشار الى جواب النقض في الصورتين اجمالا وفصل الاول اولا فقال
لانا نقول لا نم وقوع التسلسل في شيء من الصورتين اما في الصورة الاولى فلان الواقع
هو ان ليس هناك شيء والعقل يفصل هذا الليس الى عدم هذا وعدم ذاك تفصيلا
شبيها بما يستعمله بتفصيل المتصل الواحد الى هذا الجزء وذاك الجزء فكما ان الليس
في المتصل الواحد كثرة في نفس الامر وتحصل الكثرة باعتبار العقل وتعمله كذلك ليس في
الليس المذكور كثرة في نفس الامر وتحصل الكثرة باعتبار العقل وتعمله وكما ان بعد حصول
الكثرة لم تفرض بين الاجزاء تقدم وتاخر كذلك بعد حصول الكثرة بين تلك الاعدام تقدم و
تاخر الا ان التقدم الذي بين الاجزاء المذكورة وضعي والتقدم بين الاعدام بالعلية وكما
ان التسلسل في الاجزاء المذكورة بمعنى عدم الانتهاء الى جزء لا تقدر العقل على فرض جزء
آخر فيه لا بمعنى ترتب امور غير متناهية بالفعل كذلك التسلسل في الاعدام المذكورة
بمعنى عدم الانتهاء الى عدم لا تقدر العقل على اعتبار عدم آخر متقدم بالعلية لا بمعنى ترتب



امور غير متناهية وعدم جريان الدليل في التسلسل بهذا المعنى ظ لا ستره به في ظاهر
هذا الجواب اشكال اذ الظاهر انه جواب واحد لا جوابان فان كان منعا لتخلف الحكم
كما في قوله وعدم جريان الدليل في التسلسل بهذا المعنى ظ وان كان منعا لجريان الدليل
كما في قوله لا نم وقوع التسلسل منعا مطابقا وتحريره وتقريره بوجه يدفع السؤال و
يندفع عنه الاشكال ان يقال انه جواب واحد مبني على ترديد وا ستغنى رد وقد منع
فيه تخلف الحكم على تقدير وجريان الدليل على تقدير وذلك انه استفسر عن التسلسل الذي
نقض به انا فرض حمل هو بالمعنى الذي ادعى المدعي بطلانه بعينه اعني ترتب امور غير
متناهية او بمعنى آخر هو عدم الانتهاء والوقوف فيمنع التخلف على تقدير والجريان
على آخر فخلاصة الجواب ان اللازم في مادة النقض هو التسلسل بمعنى آخر فالحكم غير
لازم واللازم غير محكم لكن لا يخال ذلك بالمناظرة يقتضي تقديم ما اخره وتاخير ما
قدمه فان منع الجريان قبل منع التخلف كما لا يخفى لانا نمنع ذلك على ان الامر يكون
كذلك لو كان كلا المنعين على تقدير واحد واما اذا كان كل على تقدير آخر فلا لعدم
تقديم ما تقديره اقرب ثم لا يذهب عليك ان الجواب الذي اورده وان كان
صوابا الا انه يمكن ان يناقش فيه بوجه فيقال انه لا يحسم به مادة الشبهة و
الاشكال ولا يندفع به اصل السؤال اذ للسائل ان يعود ويقول عدم المعلول
وهو الليس الذي يفصله العقل واقع كما قررتم وهو ممكن ضرورة فيحتاج الى علة
وينقل الكلام اليه فيلزم التسلسل بمعنى ترتب امور غير متناهية ووقوعه بمعنى آخر
ايضا مما لا يدفع هذا ثم اقول يمكن ان يستفاد مما افاده ما يدفع به تلك
المناقشة بالتي هي احسن بوجوه منها انه ليس الا ليس واحد يفصله العقل وليس في
الليس كثرة اصلا فهو كل ليس فرض ليس الا ليس واحد غير متكثر وبالجملة ليس
من كل ليس مفروض معتبر مع علته الا ليس واحد غير متكثر بل ليس في الليس الا ليس

السلسلة في الحوادث من جانب الابد لا يقف ولا يجوز

واما من جانب الازل فهو جائز عند المعتزلة ومحال عند الاشاعرة اذ لا سلسلة اولا من الازل

واما عند الحكماء فالتسلسل جائز لعدم الاجتماع

لزوم التسلسل لمذهب الحكماء والالتزام على المشهور

واحد غير متكثر فلم يلزم التسلسل بشيء من المعنيين ضرورة استلزام كل منهما الكثرة او تعددا ليحصل ترتب واذ ليس فيه اللبس فليس يكن الجواب الصواب الكاشف عن الارتياب ما صورته وقررته في المعارف المغفورية واما عدم وقوع التسلسل في الصورة الثانية فلان سلسلة الحوادث التي اعتبرت مادة النقض اذا اعتبر ترتبها وتسلسلها من جهة الابد والاستقبال فهو تسلسل من جهة المعلول بمعنى لا يقف لا بمعنى ترتب الامور الغير المتناهية وستعلم انه كذلك وجريان الدليل فيه ممنوع كما مر وان اعتبر من جهة الازل والماضي فعدم التناهي خلاف عند المثبتين لحدوث العالم بل ينتهي الى ارادة الله تعالى عند اكثر المتكلمين فلا تكون تلك السلسلة غير متناهية فلم يلزم ترتب العلل الى غير النهاية واما على راي بعض المتكلمين وهم الاشاعرة فلا سلسلة اصلا ولا علل ولا ترتب بل علة الكل ابتداء واحد وهو الله سبحانه واما الحكماء القائلون بقدم العالم فالحوادث عندهم مترتبة ازلا وابدا ترتبا زمانيا وغير المتناهي المترتب بهذا الترتيب لا يتعرض به شيء لعدم لزوم توقف الاحاد بعضها على بعض بمجرد ذلك فان مجرد هذا الترتيب لا يستلزم محذورا وان ادعي ترتبها بحسب توقف بعضها على بعض وعلية بعضها لبعض الى غير النهاية من جهة الابد فالمشهور عند الجمهور انه يلزم الحكماء وقد التزموه اما اللزوم فلان من الحوادث والممكنات فعلتها التامة ان كانت قديمة لزم قدم الحادث وان كانت حادثة لزم التسلسل من جانب المبدا وذلك هو التسلسل بمعنى ترتب الامور الى غير النهاية واما الالتزام فلانهم قالوا بصدور الحوادث عن القديم بواسطة حوادث كل منها مسبوق بآخر الى غير النهاية مستندة سلسلتها الى حركة سرمدية بان يكون للحادث مادة قديمة اما هيولى له وجزء كما للاجسام الحادثة او محل له كهيولات تلك الاجسام لصورها ولاستعداداتها المتعاقبة وكاجرام الافلاك لحركاتها واوضاعها الجزئية



وجه لزوم التسلسل لمذهب الحكماء بناء على منع اللزوم [illegible] التسلسل والمراد منه

وكالمجردات لصفاتها ان قلنا بجواز حدوث صفة لها او هيولى المتعلقة كهيولات الابدان للنفوس الناطقة ان قلنا بحدوثها وتجددها فانها تتوارد على تلك المادة بواسطة الحركة السرمدية الفلكية استعدادات متعاقبة لوجود هذا الحادث فاذا انتهت الى غاية القرب والقوة حدث الحادث بواسطتها من المؤثر القديم وشرط حدوث ذلك الحادث واستعداده مترتبة متوقفة بعضها على بعض الى غير النهاية من سلسلة بمعنى ترتب الامور الغير المتناهية لكنها غير مجتمعة في الوجود ولا استحالة في ذلك اذ لا دليل على استحالة مثل هذا التسلسل وادلة امتناع التسلسل كالتطبيق انما يدل على استحالة ترتب امور مجتمعة معا دفعة واما غير المترتبة كالنفوس او غير المجتمعة كالحوادث فلا برهان على استحالتها وامتناعها ثم لا يخفى عند المحقق هذا ان يرد بالدليل الذي قرره وحرره آنفا امتناع التسلسل من جهة المبدأ مطلقا مجتمعة او غير مجتمعة فمنع اللزوم والمنع الالتزام لكنه لطيفة يتفرد بها قائلها ولا يلزم ان يكون عند الحكماء غير متناهية لجواز استنادها الى بعض الحركة السرمدية التي تنتهي مثلا بعض معين من تلك الحركة يحصل استعداد وقبول حادث في المادة ويتم الاستعداد في آن انتهاء هذا البعض فيحدث هذا الحادث في هذا الآن وهذا البعض ليس الا واحدا في نفسه الا انه قبل بعض من امر واحد فلا يلزم وجود امور غير متناهية في نفس الامر حتى يكون هناك تسلسل بل غايته لزوم ان يكون هناك اجزاء واحدة الاجزاء فرضية غير متناهية ووجوده غير متكثر فان قيل الموجود من الحركة هي التوسطية وهي غير قابلة للتبعيض والتجزئة فكيف تستند الحوادث الى اجزاء قلت هب انها كذلك الا انها تنتزع منها نسب مختلفة مترتبة الى غير النهاية فانها وان كانت حالة واحدة مستمرة ثابتة باقية من اول المسافة الى آخرها غير منقسمة لكن يختلف نسبتها الى حدود المسافة فهي باعتبار ذاتها مستمرة باقية وباعتبار نسبتها الى تلك الحدود متجددة سيالة غير ثابتة فاذا اعتبر مع تلك النسب المختلفة والاوضاع المتجددة التي تحصل لها

لم يكن من القسم الاول اعني امتناع التسلسل مطلقا بل الامطلق في باب سلسلة الممكنات ... ما يتم منها ... بعد ... من الامور فالصواب انه ... الامور المترتبة مطلقا سواء كانت مجتمعة او متعاقبة او ... لا يمكن في الامور ... او في ... الصورة

جاز تجزيتها وصح تبعيضها ولا كيف صدور الامر الثابت الذات المجردة الاحوال و
الصفات من الثابتات بعض يصلح لتوسط صدور الحادث فنستطلع على تحصيله و
تفصيله في الفصل الثاني من الملحقات من غير لزوم تسرمح واما نسبة التزام
هذا القسم الى الحكماء القدماء من المحققين الفضلاء العرفاء امثاله فكرس سر
فافترا بلا امترا فانهم انكروا ذلك كما لا يخفى على من تصفح الصحف الموروثة منهم و
انما التزمه قوم من المتفلسفين المتأخرين ممن لا اعتماد على كلامه ولا اعتبار لاثر انه
على ما حرر في كتب المتأخرين من المتكلمين لا يقال قد حكم الحكماء بقدم الانواع التي
تتوقف كل فرد منها على الآخر كالانسان وكثير من سائر انواع الحيوان واستلزام
ذلك للتسلسل المحظور لانا نمنع توقف كل فرد في شيء من الانواع على آخر مثله وفي
الانسان وامثاله سلاسل مترتبة كل سلسلة منتهية الى مبدا حادث لا من آخر فان
التكون يكون بالتولد والتوالد كليهما وذلك غير مستنكر ولا مستبعد فقد اعترف
الاجلاء الفحول من الحكماء بهذا وكثير منهم بل كبيرهم انكر التسلسل مطلقا قال
المعلم الثاني ابو نصر الفارابي في شرح رسالة زينون الكبير لا يجوز ان يكون علل
حكمية لا نهاية لها لان كل واحد منها فاصية الوسط فيكون معلولا باعتبار وعلة باعتبار
آخر وكل ما له خاصية الوسط فله بالضرورة طرف والطرف نهاية هذه العبارة وان صح
حملها على معان اخر غير هذا الا ان المحقق رأى حملها على هذا اولى والحق
ان صدور الحادث عن القديم يتأدى بارادة مرجحة من قديم قدير حكيم مريد عليم
مرجح بمرجح علمه ولا حاجة الى التوسل بحركة غير متناهية او التشبث بالتعلق بسلسلة
من الحوادث غير متناهية فان الاول كما ترى وسوف ترى وفي الثاني ما لا يخفى بعد
ما اشير اليه اولا ولا باس بتحرير نمط آخر من الكلام لتقرير طرف آخر من المرام
فنقول ان المشهور عند الجمهور ان الحكماء جوزوا التسلسل في الامور الغير المجتمعة معا





واعتبروا الحوادث المترتبة الغير المتناهية التي التزموها على القول بقدم العالم بما
هذا وعللوا الحادث منها بما سبقها الى ما لا يتناهى فتكلم المتكلم على هذا بما حاصله انه
يلزم على هذا انسداد باب اثبات الصانع لتجويز ان يستند كل حادث بل كل ممكن
الى آخر غير موجود معه لا الى نهاية ثم الحكماء اجابوا عن هذا بان بينهما فرقا مبنيا
على اصل هو ان كل ممكن يحتاج الى مؤثر موجود معه وبعد هذا لا يخفى انه لو تسلسلت
الممكنات المترتبة لزم وجود مؤثرات موجودة معا وفيه واستحالة اللازم ظاهرة
من البراهين المقررة المحررة كالتطبيق والتضايف وغيرهما انتهى كلامهم وحسبوا
ان بهذا انتظم مرامهم ولا يذهب عليك ان في هذا الكلام وانه بعيد بعيد عن تمام لانما
افاد الاستناد فقط بل هذا على ما مر آنفا ولا مور اخر منها ما نحن فيه ومنها ما قرره الامام
وتوضيحه وتحصيله ان الممكن الحادث ان لم يكن له مؤثر بطل اصل دليلكم وان كان
فاما كان حادثا نقلنا الكلام اليه وتسلسلا معا متسادقا او متعاقبا متساويا
وعلى كل حال يلزم المحال وان كان قديما فاما لم يتوقف على شرط حادث لزم
تخلف حكمه وهو التخلف والترجح بلا مرجح على ما رأى والترجيح على ما اراه وربما نافس في الترجيح
وتندفع المنافية بادنى عناية وان توقف على شرط فذلك الشرط اما ان يجب مقارنته
لحدوث ذلك المشروط او يجب سابقيته عليه فعلى الاول يعود التقسيم في كيفية حدوثه
ويلزم الدور او التسلسل وعلى الثاني فالعلة المؤثرة حال الشرط ان لم يكن علة
بالفعل ثم صار علة فهذه العلية حدثت بعد ان لم يكن فلا بد لها من مؤثر وعلة
فتلك العلة ان كانت عدمية جاز استناد الوجودي الى العدمي فيبطل اصل الدليل
وان كانت وجودية فاما ان يكون مقارنة لحدوث تلك العلة او سابقا عليها فعلى
الاول ذلك المقارن اما ان يكون هو الحادث الذي فرض معلولا او غيره فالاول
مستلزم للدور والثاني للتسلسل وعلى الثاني وهو ان يكون علة الحادث متقدمة على

وجود ما يلزم بطلان الاصل ويكونه اسنادا موجود الى معدوم كان موجودا
قبل هذا ملخص كلام ذكره الامام ثم قال بعد ما قال فقد اتضح من بياننا هذا
انه لا بد في حدوث الصور والاعراض من التزام احدى هذه المقدمات اما
تجويز استغناء الممكن عن المؤثر واما تجويز اسناد المعلول الموجود الى العلة
المعدومة واما تجويز وجود اسباب ومسببات غير متناهية دفعة واحدة واما
تجويز اسناد المعلول الى علة متقدمة عليه زمانا وبين ان تجويز احدى هذه
المقدمات باطل ثم قال ان قال قائل ان الاشكال مبني على مقدمة فاسدة
هي ان العلية امر موجود محتاج الى مؤثر وليس كذلك بل العلية من الاعتبارات
الذهنية وليست بموجودة ولا تحقق لها في الخارج فلا تحتاج الى مؤثر قلنا
لا شك ان مفهوم العلية مغاير لذات العلة فان كثيرا ما تكون العلية مجهولة و
ذات العلة معلومة ولو لم تكن العلية وراء الذات موجودة كان حكم الذهن على
الشيء بانه علة في الخارج حكما غير مطابق فلم تكن العلة علة في الخارج وظاهر ان علية
الشيء لا تقوم بغيره وايضا عند عدم الاذهان لم يكن الشيء علة فظهر ان
العلية متحققة وليست سلبية فان نقيضها وهو اللامؤثرية واللاعلية سلبية
ثم قال وينبغي ان تعلم ان هذا انما يتوجه على الفلاسفة لانهم جوزوا حادثا
قبل حادث لا الى اول ولا نعتقد ان الله تعالى فاعل مختار بل يقولون انه موجب
واما على معتقدنا ومعتقد جميع متكلمي الاسلام فلما كان العالم حادثا وللحوادث
مبدا فلا يتوجه علينا هذا الاشكال فاثبات واجب الوجود انما يصح على اصولنا
فظهر من هذا ان من اعتقد ان العالم قديم ولم يثبت للحوادث مبدا يلزمه عليه نفي
الصانع وهذا مذهب الدهرية هذا تمام محصل كلام الامام واورد عليه
ايرادات ردها على طرف الثمام فلا نطول الكلام بايرادها وردها بالتمام الا





انا نشير الى بعضها فنقول قيل ما ذكره من انه لو كان المؤثر في وجود الحادث قديما
وصدور الحادث عنه لا يكون موقوفا على شرط حادث فنسبة المؤثر القديم الى زمان
وجود الحادث وزمان عدمه على السوية فاختصاص احد الوقتين بوجود الحادث
دون الوقت الاخر ترجيح بلا مرجح وذلك قادح في احدى مقدمات الدليل
منظور فيه لان مقدمة الدليل امتناع ترجح احد طرفي الممكن بلا مرجح والمرجح
فانه كالجائع يختار احد الرغيفين والهارب احد الطريقين انتهى قول صاحب العقل
واقول قد اشرت الى ما يمكن به رد ايراده بوجوه مما اضفت اليه على انه يمكن ان
استلزام الترجيح بلا مرجح للترجح بلا مرجح ثم قيل وما قاله الامام من ان
فيضان الحادث عن المؤثر القديم لو كان موقوفا على شرط حادث وذلك الشرط
مقدم على وجود الحادث فالمؤثر في زمان حدوث الشرط ليس بعلة ولعل حدوثه
يصير علة له بالفعل فالعلية حادثة بعد ما لم تكن فلا بد من علة منظور فيه لان
صحة هذا الكلام مبني على ان العلية امر موجود في الخارج حتى احتاجت الى علة وهو
في غاية ما في الباب ان ذات الممكن علة ثم صارت علة بالفعل ومن هذا لا يلزم ان العلية
لم تكن موجودة ثم صارت موجودة في الخارج واما قوله لو لم تكن العلية موجودة لكان
حكم العقل بان ذات العلة علة حكما غير مطابق ليس بصحيح اذ لا يلزم من عدم تحقق العلية
في الخارج عدم كون ذات العلة علة في الخارج اذ لا يلزم من انتفاء مبدا المحمول في الخارج
انتفاء الحمل الخارجي لان قولنا زيد كاتب في الخارج صحيح مع ان مبدا المحمول و
هو الكتابة معدومة انتهى قول صاحب القيل واقول لعل مراده بذلك ان ما ابطل
الشق الذي ابطله الامام لا يتوقف على وجود العلية في الخارج بل يستفاد من كلام
الامام بادنى تامل ونبه ما يمكن به ابطال هذا الشق ثم قيل واما قول
الامام وهذا الاشكال انما يرد على الفلاسفة لانهم جوزوا حادثا قبل حادث لا الى

اول ولا نقول نحن بان الله فاعل مختار بل نقول بانه موجب واما المتكلمون
فلانهم قائلين بحدوث العالم واستناد الحوادث الى مبدا لا يتوجه عليهم هذا
الاشكال فاسد ايضا لان هذا السؤال لا يرد على الفلاسفة من جهة انهم
قالوا بوجود حادث قبل حادث لا الى اول بل من الجهة هنا فقط لان الحوادث
لما كانت مستندة الى الموجود قديم فلا بد ان يتوقف تاثيره على حادث آخر وهذا
القسم لا يجوز ان يكون على طريق التساوق كما دل عليه دليلهم فتعين ان يكون على طريق
التسابق وهذا السؤال كما يرد على الفلاسفة يرد على المتكلمين ايضا وتوجيهه
انه لا شك في وجود حادث فذلك الحادث لا بد له من مؤثر وذلك المؤثر
اما قديم او حادث فان كان حادثا نقلنا الكلام الى ذلك الحادث ويلزم
التسلسل اما على سبيل التسابق او التساوق ويلزم منه تاثير المعدوم في الموجود
وهو باطل وان كان قديما فالمؤثر قبل زمان وجود الحادث لا يكون مؤثرا
بالفعل فالمؤثرية حادثة لا بد له من مؤثر الى آخر السؤال فظهر ان السؤال
وارد على المتكلمين وورده عليهم اظهر انتهى قول صاحب القيل والجواب
لا ظهور لوروده هذا الايراد والكلام على المتكلم لما اشرنا اليه اولا وتوجيهه
في موضوعنا هذا واما وروده على الحكماء فظاهر جدا ولا يندفع بما قرره اصلا فان
الترتب والتسلسل على طريق التسابق يؤدي الى لزوم عدم العلة في زمان وجود
المعلول ولكن يمكن ان يجاب عن هذا بوجوه شتى منها وجه وجيه تفردت به وقررته
في موضع ومنها التوسل بالحركة على ما اشار اليه الاستاد قدس سره وبينته مشروحا
في اواخر الشرح ومنها التشبث بالفرق بين المؤثر والمعد وتوضيحه ان كل
حادث لا مكانه له مؤثر موجود معه وهو المبدا الفياض الموجود ازلا وابدا او
لحدوثه معد حادث مشروط بحادث آخر وهكذا الى ما لا يتناهى هذا ما ينبغي



تعليق الاولوية

بحروس العدم او كانت علة لوجود شي او عدمه كانت الطرف الاخر علة للطرف الاخر

من سياق كلامهم ثم ان المص قدس سره بعد ما قرر وحرر الدليل الذي افاده
اراد ان يشير الى ما يكمل ويتم باعتباره هذا الدليل وسائر الدلائل فقال فان
قيل لا نم ان وجود الممكن محتاج الى مرجح مؤثر لجواز ان يكون الوجود بعض الممكنات
اولى واليق من العدم اولوية غير منتهية الى حد الوجوب فيكفي وجوده رجحا على عدمه
واذا وجد ذلك الممكن بلا مرجح يلزم ترجيح بلا مرجح وهو جائز قطعا قلنا ذلك الممكن
اما ان يكون له علة او لا وعلى الاول اما ان يكون علة نفسه او غيره والاقسام باسرها
باطلة لانه لو كان غيره علة لوجوده لزم خلاف ما فرض وان كان هو نفسه علة
لنفسه لزم ايجاد الشيء لنفسه وهو محال لان الشيء ما لم يوجد لم يوجد وعلى الثاني يلزم
جواز انعدام امر ممكن بلا علة موجبة لذلك لانه ان كان وجوده بلا سبب وكان
جائز العدم لامكانه لم يكن عدمه بانتفاء سبب وجوده على ما هو شان سائر الممكنات
لان وجوده بلا سبب ويكون انعدامه بنفسه كما ان وجوده كذلك فيجوز انعدام امر
موجود بلا علة مقتضية لذلك وهو ممتنع وفيه منع ظ فانا لا نم انه لو لم يكن لوجوده
سبب كان انعدامه بنفسه لم لا يجوز ان يكون انعدامه لعلة مقدمة مغايرة لنفسه فان
اللازم صحة العدم مطلقا لا صحة العدم بنفسه ويمكن ان يجاب عن ذلك بان تلك العلة
ان كانت وجودية كان عدمها من اسباب وجود ذلك الممكن وان كانت عدمية
كان وجودها من اسباب وجوده لا يخفى في موضعه من ان احد طرفي وجود شيء و
عدمه اذا كان علة لامر كان مقابله علة لمقابله وعند انضمام هذه المقدمة المسلمة
المقررة الى ما مضى يتم الدليل الباهر ويندفع عنه المنع الظاهر الا ان في تحقيق هذه المقدمة
كلاما لا يسعه المقام نعم يستطلع فيما سياتي على مزيد تحرير لهذا الدليل بوجه ان
تاملت فيه وحققته قدرت على وجه آخر من الجواب فلا تغفل وتامل في قوله والى ما
ذكرنا من الدليل مفصلا اشار المعلم الثاني مجملا على ما نقل عنه شارح كتاب الاربعين

بلغ
بلغ مقابلة وتحقيقا كما ذاكيا
الى ما يرجح الملك العلامة
العبد
اللهم صل على افضا
١٥٢ من رمضان سنة
وانا الفقير

او اوجد وجود الشي فيه وعلته في الاول التسلسل واللازم
ثم لم يجوز عدم ترجح فيه وعدم الانقطاع
وهو المنع

بقوله لو حصلت سلسلة الوجود بلا وجوب ويكون مبدؤه ممكنا حاصلا بنفسه لزم ايجاد
الشئ نفسه وذلك فاحش والماصي عدمه بنفسه وذلك افحش قيل فيه نظر اما اولا فلان
وجوده لما فرض مرجحا لرجحانه على عدمه لا يحتاج الى سبب بل يكفي في وجوده الرجحان
الناشي من الذات من غير افتقار الى علة واما ثانيا فلان وجوده لما كان مستندا الى الرجحان
فعدمه انما يكون بزوال ذلك وقد يكون الزوال بسبب يقتضيه كوجود مانع فلا يلزم ترجيح
عدمه بنفسه واقول لما فرض عدم بلوغه الى حد الوجوب كان عدمه مع بقاء الرجحان
جائزا ويلزم من ذلك جواز انعدامه عدمه من غير سبب فيجري الدليل وتقريره ان
الممكن الراجح ان وقع بغير سبب لزم جواز عدمه بغير سبب فيلزم رجحان المرجوح من غير
سبب وان وقع بسبب فذلك السبب ان كان نفسه لزم كون الشئ علة لنفسه وان كان
غيره لم يكن منتهى سلسلة الممكنات وبعد هذا لا يخفى ان كلا نظريه نظر من بصيرة عمياء
اما الاول فلان قوله لا يحتاج الى سبب غير صحيح ضرورة ان الممكن الراجح مع
الرجحان جائز العدم والا لكان بالغا الى حد الوجوب فلو لم يكن لوجوده مع بقاء
الرجحان سبب لم يكن لعدمه ايضا سبب والا لكان عدم ذلك السبب من اسباب
الوجود كما لا يخفى على ارباب الالباب ولا مرية في اتفاق الاصحاب على ان ارتفاع
المانع من الاسباب وجزاء ان سبب العدم في الصورة المفروضة مانع للوجود فظهر
ان الواقع بالرجحان معلول البتة واما الثاني فلان قوله فلان وجوده لما كان
مستندا الى الرجحان فعدمه انما يكون بزوال ذلك ليس بشئ لان المفروض ان الراجح
مع بقاء الرجحان جائز العدم والا لكان المرجح الرجحان موجبا للوجوب وهو خلاف
المفروض ثم بعدما مهدناه لا يخفى عليك سائر مفاسد نظريه سيما قوله وقد يكون ذلك
بسبب يقتضيه ضرورة ان عدم المانع من الاسباب ثم اقول ههنا دقيقة
اخرى يجب التنبه لها وهي ان هذا الدليل على تقدير تمامه بهذا التقدير لا ينفع في

اثبات الواجب الا بعد اعتبار مقدمة اخرى وهي ان كل موجود له سبب فله سبب موجود
فان غاية ما لزم من الدليل ان يكون للممكن الراجح في الوجود سبب في الوجود وان كان
ذلك السبب عدميا ثم اقول يمكن اثبات هذه المقدمة بوجوه ويمكن اتمام
الدليل باثبات عدم كفاية السبب العدمي بل يحتاج مع ذلك لو امكن ذلك الى علة
وجودية موجودة ثم اقول ان نظريه بعد النظر في كلام الاستاد حيث اراد
الايراد عليه من العجب العجاب لعين منه يتعجب فان الاستاد قدس سره لم يصرح
وشرح كلام الفخر الفارابي بان اورد ترديدا احد شقيه ان يكون ذلك الممكن علة لنفسه
وقد ابطله وثانيهما ان لا يكون كذلك وذلك انما يكون بان كان موجودا بالرجحان
فقط اذ لو احتاج مع الرجحان الى امر آخر وجودي او عدمي لم يكن موجودا بالرجحان
فقط فلم يكن منتهى السلسلة وبهذا يظهر انحراف نظريه وانه ما راى الوجه على ما هو
عليه فان نظره الاول حيث قال يكفي اختيار الشق الثاني ولا يكون هذا نظرا وايرادا
على الدليل الذي فيه الترديد بل عليه في الآداب ان يختار الشق الثاني ويمنع خلفه لا
ان ينظر في الدليل بما يفيد اختيار الشق الثاني من غير تعرض للخلف وهذا امر دابه
وخلفه بعيد وهو غير بعيد واما نظره الثاني فبطلانه وانحرافه ظاهر من وجوه منها
انه لو كان ذلك الرجحان بسبب يقتضيه كوجود مانع على ما افهمه او توهمه كان زوال
ذلك المانع وعدمه من اسباب وقوع الرجحان فلم يكن ذلك الممكن الراجح موجودا ابدا
برجحانه فقط من غير علة اخرى بل احتاج الى رفع مانع الرجحان ولقد اتفقت كلمة الكملة
الاعلام عن آخرهم ان زوال المانع من العلل وحيث فرض انه منتهى السلسلة لا يحتاج
في وجوده الى علة اخرى وجودي او عدمي لم يمكن زوال الرجحان بعلة فاذا زال الرجحان
كان زواله بنفسه فيلزم ترجيح العدم بنفسه ومنها ما مضى ومنها ما سياتي ثم ان هذا الناظر
المناظر بعد الفراغ عن نظريه وما زاد عليه مما لا طائل فيه قال المحقق انه على تقديره

وجوده بالرجحان لكونه متصفا بالوجود فلا يكون عينه ولكونه ذاته منشأ لرجحان الاتصاف
بالوجود يجوز الاتصاف فيكون علة اذ لا نعني بالعلة الا ما يرجح المعلول فيكون علة لاتصاف
نفسه بالوجود ولما فرض عدم بلوغه حد الوجوب يجوز عدمه مع بقاء الرجحان
اذ لو لم يجز لكان بالغا حد الوجوب فيجوز عدمه من غير سبب هذا هو تحقيق
كلام المعلم الثاني وما استبعده كلام جدلي انتهى كلامه واقول ان الذي
سرده وسماه بالتحقيق غير حقيق بهذا الاسم والمقام وهو معترض اما اولا فلان
قوله يكون متصفا بالوجود ولا يكون عينه مم ولم لا يجوز ان يكون الوجود الراجح عينه
كالوجوب فانه الوجود المؤكد غاية الامر ان يكون اشتد تأكيده في الوجوب اكثر منه في
الرجحان وهو سائغ لما سيرد من ان الرجحان شائع في الوجوب ايضا واما ثانيا فلورود
المنع الظاهر على قوله فيجوز عدمه من غير سبب وما ذكر انه لم يلزم منه اما قدحه اصلا او
انما يلزم لو لزم ما قدحنا لا بما قدحه فيمنع منه اعلى هذا ليس بذاك واما ثالثا
فلان قوله فيكون ذاته منشأ لاتصافه بالوجود مم والمسند ظ ثم قوله وما استبعده
كلام جدلي كلام جدلي بل ما استبعده كان شيئا عجيبا بل سفسطيا لا جدليا ثم اي
المحاول الجليل اي بدليل عليل فقال اذا كان وجوده راجحا على عدمه بالنظر
الى ذاته لكان عدمه بالنظر الى ذاته ممتنعا لان رجحان احد الطرفين يستلزم
مرجوحية الطرف الآخر ومرجوحيته يستلزم امتناعه فان امتناع ترجيح المرجوح
بديهي فرجحان الوجود نظرا الى ذاته يستلزم امتناع العدم نظرا الى ذاته وهو
مستلزم للوجوب واقول انه تعليل عليل معلول ودليل مقدوح
مدخول وهو منقوض اجمالا وتفصيلا اما اولا فلانه يمكن ان الرجحان كما ينافي
المرجوحية ينافي التساوي فلو وجد ما يساوي الوجود والعدم نظرا اليه لزم
رجحان المساوي ولا نظير بينهما فرق في التخلف واما ثانيا فلانه منقوض بما سيأتي



وهذا من تمام الرد

الاول

مقتضيات المرتبات كبر وده الامثال واما ثانيا فلان غاية ما لزم ان يكون
العدم ممتنعا نظرا الى ذاته وظ انه لا يستلزم ذلك ان يكون ممتنعا مطلقا بحيث لا
يقع ولم لا يجوز ان يقع لمرجح غالب من خارج اما باز اله المرجوحية او بدونه فان المرجوحية
نظرا الى الذات لا تنافي الراجحية نظرا الى الغير فان غلب وقع كما ان التساوي
نظرا الى الذات لا ينافي الرجحان بالغير ولا يخفى ان ما اشرنا اليه من زوال المرجوحية
مبني على ما اورده نحو شبهة على الشرح الجديد للتجريد الزاما له من انه جوز ان يكون
الراجحية الذاتية بطريق الرجحان وفيه ما فيه على ما اوضحناه في حواشيه واما ثالثا
فلوروده الايراد الظاهر من الترديد في المراد بالرجحان نظرا الى الذات
ثم اشار قدس سره على تتميم آخر فقال فان قلت لا حاجة في ان مجموع الواجب بالذات
ومعلوله الاول موجود وليس واجبا بالذات لاحتياجه الى جزئه ولا يستلزم ايضا وجود
الواجب بالذات فيكون ممكنا فلو صح ما ذكرتم من ان الممكن الموجود يحتاج الى ما يرجح
وجوده لكان لذلك الممكن ما يرجح وجوده وليس كذلك اذ لا يجوز ان يكون ما يرجحه
احد جزئيه فقط لاحتياجه الى الجزء الآخر ولا ان يكون مجموعهما لانه نفسه وقد مر ان الممكن
يستحيل ان يرجح وجود نفسه ولا ان يكون شيئا آخر لا ستغنائه عن شيء آخر متقدما على هذا
المجموع حتى يرجح وجوده قلنا ذلك المجموع اما ان يعتبر ويلاحظ بما هو مجموع وشيء واحد
واما ان يعتبر ويلاحظ بانه واحد وواحد مفصلا فان اعتبر بالوجه الاول كان له علة
مغايرة له بالاعتبار وهو ذلك المجموع بعينه معتبرا بالاعتبار الثاني ولا منع في ذلك
ومشى التدقيق فكما ان المعلول بما هو معلول اعتباري كذلك العلة بما هي علة اعتبارية
وان اعتبر بالوجه الثاني فلا نسلم ان المعتبر بهذا الوجه معلول بل معلول وعلة ولا يمكن
ذلك المجموع واقتضاؤه العلة بحسب نفس الامر مع قطع النظر عن الاعتبار مستغني
حاله ويمكن ان يستفاد مما افاده ووجهه بوجه وبالجملة حاصل ما اشار اليه ان الكوا

بلغت المدارسة بالمدرسة المقدسة المنصورية في ... رمضان سنة ٩٤٦

انه لو اعتبر المجموع منفصلا لم يكن محتاجا الى علة تخصه وان اعتبر مجملا كان علته نفسه ولا
استحالة فيه وذلك على الوجه الذي قرره وصححه موافق لما غفل عنه العلماء في قوله
اعلم اولا ان الامور المتعددة يوخذ على وجهين احدهما معا مجملا وبهذا الوجه
تكون واحدا ويكون اللفظ الدال عليه بهذا الوجه مثل مجموع الامور والثاني لا
معا منفصلا واللفظ الدال عليه بهذا الوجه مثل هذا وذاك وبهذا الوجه تكون
كثيرا او كثيرا ما تختلفان في الاحكام مثلا مجموع القوم لا يسعهم دار ضيق وهم لا
معا يسعهم فانه اذا دخل واحد منهم الدار وخرج ثم دخل واحد آخر وخرج وهكذا
الى ان دخل القوم باسرهم فيها ثبت دخول الدار للقوم باسرهم بدخولات متعاقبة
اذ ليس القوم سوى هذه الآحاد الداخلة على التعاقب ولا يمكن ان يثبت دخول
الدار المذكور لجميعهم لا على التعاقب اذا علمت ذلك فنقول ان ما يرجح وجودهما معا
هو هما ماخوذا لا معا لاحتياجه الى كل واحد من جزئيه فيكفيان في وجوده فيكونان
هذا او ذاك علتين يترجح وجود مجموعهما معا بهما ثم اشار الى الاعتبار الآخر قائلا
فان قلت ننقل الكلام اليهما لا معا منفصلا فانه ايضا ممكن محتاج الى مرجح
قلت لا نسلم انه ماخوذا بهذا الوجه ممكن بل هو بهذا الوجه اثنان واجب
موجود بذاته وممكن موجود به قيل فيه نظر لان الموجود في نفس العقود
هو الواجب ومعلوله واذا اخذ على وجه التفصيل كان متعددا كما ذكره ولا
شك انه كما ان كل واحد منهما موجود فهما موجودان ايضا ضرورة ان اتصاف
المتعدد انما يكون باتصاف احد من آحاده والآحاد باسرها موجودة ههنا والممكن
الموجود لا بد له من علة سواء كان واحدا او متعددا وسواء اعتبر مجملا او منفصلا
اذ الاجمال والتفصيل يوجب اختلافا في الملاحظة ولا يوجب اختلافا في نفس الامر
فاذا اعتبر الواجب مع المعلول الاول مثلا فلا شك ان مجموعهما سواء لوحظ مجملا

او منفصلا



او منفصلا موجود اذ المراد بالمجموع ههنا معروض الهيئة الاجتماعية بدون الوصف
ذات الاثنين وهو موجود لا محالة وان لم تكن الهيئة والاثنينية موجودة كما ان الواحد
موجود وان لم تكن وصف الوحدة موجودة واذا كان معروض الاثنينية موجودا و
هو ممكن لاحتياجه الى الآحاد فلا بد له من علة وليس هناك شيء آخر يصلح علة له ولا تحسم
مادة الاشكال الا بان نقول ليس التفاوت في المثال المذكور من حيث الاجمال والتفصيل
بل التفاوت فيه بالمحمول فان الكل المجموع اخذ مجملا او منفصلا متصف بان الدار يسعهم
على التعاقب ولا يتصف بانها تسعهم جميعا اقول نعم ايضا نظر عن بصيرة
عميا ووهم وفطانة تبرأ فان الكلام مبني على ان المجموع الماخوذ منفصلا ممكن
والمجيب يمنع امكان المجموع بهذا الوجه وتوضيح الكلام فيه ان الامكان
نسبة بين الشيء ووجوده وكذا الوجوب فاذا قيس شيء واحد الى وجود واحد كان بينهما
نسبة واحدة وكذا اذا قيس شيء مجتمع معتبر معا شيئا واحدا الى وجود واحد
كانت النسبة ايضا واحدة واما اذا نسب شيئان الى وجودين الممكن تحقق نسبتين وكذا ان
المجموع المعتبر منفصلا شيئان منسوبان الى وجودين او شيئان منسوبان الى وجود
واحد فلا بد فيه تحقق النسبتين فقوله المجموع الماخوذ منفصلا ممكن كلام مجمل وهو
ع بل غير محصل فان ذلك المجموع اذا اعتبر كلاهما معا منتسبا الى وجود واحد او
وجودات متعددة لم يكن المجموع ماخوذا منفصلا مع انه في الثاني من المحذورات التي لا
تخفى تفصيلها واذا اعتبر كل منهما منتسبا الى وجود واحد ووجودات منفصلة لم يكن
ممكنا فقط بل ممكنا وواجبا مع ان في الاول غير الفساد الظاهر وكذا ان مورد القسمة الى
الوجوب والامكان انما هي النسبة الواحدة فان الوحدة معتبرة في كل متقسم على ما
سمعته في مبادي المنطق فمجموع النسبتين خارج عن المقسم ثم العلاوة التي علقها على
ما او هو وتوهم مغالطة لا واقعية بها بل قرمطة دفعها ورفعها على طرف الثمام

بيننا على ذوى الافهام غنية عن سائر اقواله وعباراته مناقشات تركناها مخافة الاطناب
وبالجملة القاعدة التي افادها المصنف قدس سره فائدة نافعة بها يتبين الدليل المذكور
ولا يرد عليه ما اورد ولذلك قال بعد ذلك فاعرف ذلك قيل ان النظر في
مفهوم الموجود يعطي انه لا يمكن تحققه الا بالواجب اذ لو انحصر الموجود في الممكن
لم يتحقق موجود اصلا بيان الملازمة انه على ذلك التقدير يتحقق الممكن لما ثبت بديهة ان لا بد له
من علة ومرجح بديهة او بغيره وذلك الغير ايضا ممكن على هذا التقدير فاما ان يتسلسل
الاحاد الى غير النهاية او يدور وعلى التقديرين يمكن انتفاء الآحاد باسرها بان لا
يوجد شيء منها اصلا فيكون وجود كل واحد من تلك الممكنات غير مستند الى سبب
مرجح وجوده على عدمه وموجح لان الممكن ما لم يجب لم يوجد ولا يتحقق الوجوب
الا اذا امتنع جميع انحاء العدم وهذا الامتناع في الممكنات الصرفة بدون الواجب
غير متحقق لجواز انتفاء كل منها في ضمن انتفاء الكل وهذا برهان لطيف خفيف المؤنة
غير محتاج الى ابطال الدور والتسلسل اقول ولعمرى انه ليس بشيء وذلك
لكون انتفاء الآحاد باسرها بان لا يوجد شيء منها ممكنا ان اراد به الامكان بحسب
نفس الامر ممنوع وان اراد به الامكان الذاتي لكن قوله فيكون وجود الواحد
الممكن غير مستند الى سبب ممنوع وما ذكره في بيانه غير تام فان الممكن ما لم يجب في
نفس الامر لم يوجد وصيرورة الشيء واجبا في نفس الامر لا تستلزم امتناع جميع انحاء
العدم نظرا الى وجود ذاته والا لزم انقلاب الممكن الذاتي الى الواجب ولزم
ان لا يتحقق الممكن اصلا فان شيئا من الممكنات الموجودة لم يرتفع عنه الامكان
الذاتي ولم يمتنع عليه جميع انحاء العدم وبالجملة ان اراد بجميع انحاء العدم
ما يشمل العدم نظرا الى مجرد ذاته حتى يرتفع بارتفاعه الامكان الذاتي فقوله لا
يتحقق الوجوب الا اذا امتنع جميع انحاء العدم ممنوع بل فاسد بط وان اراد ما لا



يشمله جميع انحاء العدم بحسب نفس الامر حتى يرتفع بهذا الامكان في نفس الامر ففيه انه
مسلم لكن لا يلزم منه شيء مما قصده اذ لا يكون جميع انحاء العدم بهذا المعنى ممتنعا فان
امكان انتفاء جميع الآحاد بهذا المعنى ممنوع فان الآحاد باسرها معلولات مفتقرة مع العلل
المفتقرة اليها والمعلولات المفتقرة كذلك واجبة قطعا فما ذكره اصلا ثم دعوى وجوب انتفاء
جميع انحاء العدم عن الممكن ممنوع وانما هي دعوى بلا سند ولا بينة ولو كان ذلك كذلك لم
ينعدم شيء لكن انعدام كثير من الممكنات مشاهد معلوم ولعله لعلة ما او همه او توهمه
سر في العورات الزوراء التي سماها بها ما سره والقم دليله الخفيف السخيف ضعيف
بوجوه منها انه ادعى ان كل ممكن يمتنع عليه جميع انحاء العدم لاستناده الى الواجب
ولم يتفطن لها بان ذلك ليس كذلك ولعل الذي اوهمه ذلك انه اشتهر ان الممكن البسيط
الغير المقارن للمادة كالنفس الناطقة يمتنع انعدامه ويتبين ذلك لاستناده الى الواجب
بل لان انعدامه على زعمه يستلزم اقترانه بالمادة وليس مقترنا بها وعلى هذا لا يكون ان يكون
في سلسلة الممكنات ممكن بسيط غير مقترن بالمادة فلم ينعدم وان اراد العدم قبل الوجود
لم ينفعه فطر ان الذي حسبه برهانا لطيفا خفيفا ليس فيه شيء مما حسبه من اللطف اللهم الا
ان يحمل على اللطف في الخفة من وجوه اخر لا تخفى ثم انه زاد فقال بعد تمهيد برهانه الخفيف
السخيف وهذا النظر يعطي ان بعض الموجود واجب بالذات من غير استدلال على وجود
الواجب بوجود الممكن كما هو المشهور من طريقة المتكلمين فقد لفق بهذا الطريق هذا
التقرير من طريق المتكلمين وقد وصفه في الاشارات بانه طريق الصديقين فان قلت
الدليل منحصر في الانى واللمى والواجب ليس معلولا فالدليل على وجوده لا يكون انيا فلا فرق
بين الطريقين قلت الاستدلال بحال مفهوم الموجود على ان بعضه واجب على وجود ذات
الواجب في نفسه الذي هو علة كل شيء وكون طبيعة الموجود مشتملا على فرد هو الواجب حال من
احوال تلك الطبيعة وهو مقتضى تلك الطبيعة فالاستدلال بحال تلك الطبيعة على حال اخرى

لها معلولة بلمية الاول وان شئت قلت ليس الاستدلال على وجود الواجب في نفسه
بل على اتصافه بالوجود المفهوم وثبوته اقول هذا الاعطاء الذي سلكه
والعطاء الذي اخذه ليس بشيء وفي قوله من غير استدلال الى آخره بحث بل ابحاث لانه
ظن ان دليل المتكلمين على اثبات الصانع اني ودليل الحكماء لمي ولعل الباعث على
ظنه ظاهر كلام المحقق في شرح الاشارات حيث قال ما معناه ان طريقة الصديقين في بيان الواجب
واحواله اوثق واشرف من طريقة المتكلمين فان البرهان اللمي اشرف من الاني وظن انه لا
يلزم من ذلك ان يكون دليل اثبات الواجب على احد الطريقين لميا ودون الآخر فان الذي
وصفه بالوثوق وزيادة الشرف هو طريقة الصديقين في الواجب وصفاته وبراهينهم
على اثبات الاحوال والصفات لميات خلافا للمتكلمين المستدلين عليها بالانيات و
هذا كاف في الترجيح كما لا يخفى واما اثبات الواجب فظاهر النظر يقتضي ان يكون دليله
على الطريقين انيا والنظر الصائب يقضي الى ان الذي لهم من الدعوى على الطريقين
يثبت ببرهان لمي فان دعواهم ان الممكنات منتهية الى الواجب او ان الممكن له موجد
واجب او ان العالم له خالق وصانع لا يحد وان الواجب موجود بل هذا لازم نتائج
دليلهم ومع هذا فالمراد ان في الموجودات ما هو واجب بالذات ولا يخفى ان
الدعوى على ما او بما هو توجيه في الضروريات دون البرهانيات وبين هذا وما قدمنا
من الدعوى فرق بين وصاحب القيل حيث لم يفطن بالفرق البين بين الامرين حسب
ان دليل الحكماء على قولهم الواجب موجود لمي فوقع فيما وقع واضطرب وقال ما قال
فانه قال بل على اتصافه ولم يشعر بانه لو كان الاستدلال على ثبوت مفهوم الموجود
للواجب برهانا لميا لكان ثبوت هذا المفهوم للواجب معلولا وكان ثبوت الموجود
للواجب لعلة فلم يكن واجبا هذا او المشهور المسطور في كتب جمهور الحكماء القدماء و
المتأخرين في اثبات الواجب ولا اثر عنه ما اشار اليه العلم قدس سره وان اوردت



جميع ما اورد فيه مع ما يرد عليه في مجمع رسالة مفردة الحقتها بهذا الشرح فمن اراد فليطلب
الفصل الثاني في توحيده تعالى وبرهانه يقتضي تمهيد مقدمة
هي انه بين جمهور في موضعه ان الوجود معنى واحد بديهي مشترك بين الواجب والممكن
ثم اكثر الفرق اطبقوا وقرروا انه زائد على الماهيات الممكنة كلها الا ان لكل فرقة اعتبرا زائدا
بوجه والمشهور من مذهب الحكماء وبعض المتكلمين المتأخرين انه عين ماهية الواجب تعالى وبعض
منهم قرروا ان العين هو الخاص لا المطلق المشترك وسيتضح الكلام في المرام ان في
نسبة الوجود الى الواجب مذهبين العينية والزيادة وفي نسبته الى الممكن ثلثة مذاهب
مشترك بينها ان بين الوجود والماهية ارتباطا ما الاول مذهب جمهور المتكلمين والحكماء — مذهب الحكماء
حيث قالوا وجود الممكن زائد على الماهية قائم به والارتباط بالقيام والزيادة والعروض
الثاني ان الوجود صفة الواجب تعالى وارتباط الممكنات به هو ان الماهيات الممكنة — مسلك الصوفية
تعينات للوجود وكامنة فيها كالشجرة في النواة والموج في البحر والوجود منبسط على
تلك الماهيات وبواسطة تلك الارتباط يقال للممكن انه موجود الثالث ان الوجود — ذوق المتألهين
واحد شخصي وجزئي حقيقي غير قابل للقسمة والتجزية والشركة هو حقيقة الواجب تعالى وارتباط
الممكن به هو ان للممكن نسبة اليه بها يقال للممكن انه موجود وكيفية تلك النسبة مجهولة
فمعنى كون زيد موجودا ان له نسبة وربطا الى الوجود لا ان الوجود قائم به وذلك لان
معنى الموجود ذو وجود وذلك يتحقق بتلك النسبة ولا يلزم قيامه به وح يكون معنى قولنا
الواجب موجود انه نفس حقيقة الوجود لا ان الوجود قائم به او عينه والوجود جزئي حقيقي
والموجود كلي قال العلامة الجرجاني وهذا الثالث مذهب المحقق وهو اولى
من الاول فانه يلزم منه محذورات مبينة في موضعه ومن الثاني ايضا لانه مخالف
للشرع ويلزم نسبة الاشياء الدنية اليه لكونه قيدا له والتجزية ايضا لانهم يقولون هو
كالبحر والموج والموج هو الحادث وح لو كان الموج جزءا لزم التجزية بتجزية الواجب

فيلزم الامكان والا لم يكن جزءا على ما قيل لزم انكار البديهة اقول في الزامهم مثل هذه الايرادات ابحاث فانه ان اريد بقوله الموج جزء للبحر انه جزء للبحر من حيث هو هو فهو غير مسلم فانه في المرتبة الاحدية لا موج ولا جزء وان اريد انه جزء للبحر المتموج فمسلم لكن لا نسلم ان ذلك مستلزم لبحرية المبدأ الواجب في مرتبته وانما يلزم البحرية لو لزم بعد التنزلات والظهور في المظاهر الامكانية ولزوم البحرية باعتبار الظهور في المظاهر ليس بمحذور عندهم وهم قائلون به والذي ذكره السيد لا يدل على ابطاله ومن اراد ابطال ذلك فعليه بنظر ادق ولا يكفي مجرد ما ذكره السيد كما لا يخفى وكذا نسبة الاشياء الدنية اليه تعالى على قواعدهم غير مسلم اللزوم اذ ليس في مرتبته الا هو كان الله ولم يكن معه شيء ثم بعد التنزل والظهور في المظاهر ظهرت الاشياء النفيسة والخسيسة والعلية والدنية والعلو والدنو انما هو بالنسبة الى المظاهر لا اليه وهو من حيث هو ليس فيه شيء من ذلك ثم ان كلام جميع الحكماء من الاشراقيين والمشائين وجمهور المليين من الصوفية والمتصوفة والمتكلمين صريح في خلاف المذهبين بل في كتبهم دلائل دالة على بطلانه ولعل العلامة اراد بالمحققين شرذمة من المتأخرين كالعلامة قطب الدين الرازي وامثاله ممن نظر في ظواهر اقوال الصوفية واراد التوفيق بينها وبين القواعد العقلية ومن رفع الحجاب من البين تبين له ان المراد راجع بحق خبير وان هذا الكلام مع انه غير مطابق لما عليه ارباب العيان ومشاهدة اصحاب الوجدان غير موافق لمعتقد ائمة الحكمة والتصوف والكلام ولا ملائم للنقل ولا للعقل على ما اعترف به السيد المحقق فان العقلاء باجمعهم اطبقوا واصروا على انه لا وجه ولا معنى لكون امكان شيء ووجوده جوهرا مستقل الوجود مفارقا غير مقارن لذلك الشيء وان قيل بالمفارقة عادت المحذورات التي الزمها وبالجملة الوجود الجزئي الحقيقي الذي اثبته ان كان جوهرا مجردا قائما بذاته مفارقا للموجودات لزم اشكالات وان كان مقارنا لها الزم مع





المحذورات التي الزمه على الاحتمال الثاني محذورات اخر لا يخفى على اولي النهى وهو مع ذلك كلها انتحلها بعض الدواني والقاصر يا من اجلة المعاصرين وزاد عليه ان حقيقة الواجب وكنهه انما هو المعنى البديهي المتبادر من الوجود المصدري وستطلع فيما سيأتي على مزيد تفصيله وتحصيله ثم ان الحكيم قدس سره ذهب الى ان الوجود بالمعنى المصدري زائد في الكل بل ربما يراد به الموجود وهو بهذا المعنى عين الواجب والممكنات كلها الا ان للممكنات مهيات والواجب تعالى منزه عنه لا ان له مهية هي عين الوجود وادعى ان مذهب الحكماء بعد الا هو المشهور عند الجمهور من ان الوجود عين الواجب تعالى يعني قولنا مهيته اينيته انه لا مهية له ومزيد توضيح ذلك انه ورد في عبارة الشيخ الرئيس ان مهية الواجب اينيته مستدلا بان الوجود او الوجوب لو كان زائدا لكان ممكنا فكان معلولا وعلته ليس نفس ذات الواجب والا لكان موجودا قبل كونه موجودا فتعين ان يكون غيره فلم يكن الواجب واجبا واعترض عليه صاحب الاشراق في تلويحاته بانه افاضل وزيفه بوجهين احدهما انه منقوض بالممكنات الموصوفة لوجوداتها ضرورة تقدم وجود الموصوف على عارضه وثانيهما ان الوجود اعتباري ذهني ليس بزائد في الوجود العيني وحيث لم يكن له هوية لم يكن له علة لا المهية ولا غيرها بل الذي هو العلة هو نفس المهية ولا يلزم التقدم المهية في الممكن على وجوده لعدمه وكذا الوجوب فبطل الاستدلال واندفع النقض من اصله فيه كلاهما واقول الانصاف ان شيئا من الوجهين ليس بشيء اما الاول فلان النقض انما ينتقض على القائلين بزيادة الوجود على الممكن في العين او على من لزمه تسليمها والشيخ ليس في شيء منهما والنقض مجاب بوجوه اوردها الحكماء في مواضعها واما الثاني فلان اعتبارية الوجود وسلب معلوليته غير نافع ولا دافع للشبهة ما بينه الرئيس كما لا يخفى وهو مع هذا كله عبارة الرئيس محمول في هذا المقام على معنى آخر وان كان الاول اظهر معنى وهو على ما قرره ووجهه الحكيم قدس سره

ان الوجود لغى مفهوم الموجود والوجوب الذاتي لغى مفهوم الواجب بالذات
ليس زائدا عليه فهو واجب بحت لا انه شيء واجب كالف واجب او باء واجب بخلاف
الممكن فانه شيء واجب بالغير مثلا سماء واجب او ارض واجبة او انسان واجب
لا غير ذلك وبالجملة الممكنات قابلة لان تنقسم بهذا النحو من القسمة والواجب
بالذات غير قابل لها اذ لو قبل هذه القسمة وكان الف واجبا مثلا لحكم العقل بان مفهوم
الواجب لما لم يكن عين مفهوم الالف ولا جزؤه ولم يكن الالف في حد ذاته واجبا لما تقرر
في مبحث الماهية من ان كل ماهية فهي من حيث هي ليست الا هي وهي في حد ذاتها ليست
بموجودة ولا معدومة ولا واجبة ولا ممكنة فلا بد ان يكون لوجوده ووجوبه سبب يصير
به واجبا فذلك السبب ان كان غيره لزم ان يكون الالف واجبا بالغير والمفروض انه
واجب بالذات وان كان عينه لزم تقدم الشيء على نفسه هف وتوضيح ذلك
وتنقيحه انه لو كان للواجب ماهية لكان مفهوم الموجود والواجب عرضيا لها لما ثبت
انهما عرضيان لكل ماهية وثبت ان كل عرضي ممكن فيكون الواجب من حيث انه موجود
او واجب ممكنا فلم يكن واجبا ومن ثمة ذهب الحكماء الى ان كل ذي ماهية معلول
والى ان ما هو واجب لذاته لا ماهية له والى ان الوجود مجرد عن الماهية في الواجب
وليس مجردا عنها في الممكنات ثم ان صاحب الاشراق استدل في تلويحاته على
هذا بوجه آخر وقال اقول بطريق عرشي ان الذي فصل الذهن وجوده عن
ماهيته فماهيته معلول وقرر دليله بما محصله ان الواجب لذاته لو انقسم في الذهن
الى ماهية ووجود لكان له ماهية كلية وكل ماهية كلية فانها لا تمنع لذاتها جزئيات
غير متناهية فلا يجب وجود شيء لنفس تلك الماهية لاستحالة الترجيح بلا مرجح واذا
لم يجب وجود شيء لنفس الماهية لم يكن الواجب لذاته واجبا بنفس الماهية هف انتهى
كلامه واقول فيه بحث من وجوه منها ان لزوم الماهية الكلية على التقدير المذكور



ع وهم لا يجوز ان تفصله العقل الى انية وماهية جزئية متشخصة بذاتها ولو لم يستتم
هذا لماهية كان النزاع لفظيا وانما يتم ما ذكره لو ثبت ان كل ما وراء الوجود وجب
ان يكون ماهية كلية وفيها وجوه اخر فصلناها في موضعها وبالجملة ذهب الحكماء
كلهم الاشراقيون والمشاؤون وقوم من المتكلمين الى ان انية الواجب ماهيته و
فسر المتاخرون بما اشير اليه اولا والمصنف قدس سره حمله على ما قرره في هذا الكتاب
جريا على ما هو المستنبط من اشارات المشائين وتلويحات الاشراقيين وان الحق حمل
كلام الاولين على ما هو المعتبر الآخرين المتاخرين ولعلهم حرفوا الكلم عن مواضعها
لما راوا من الصعوبة في كون مثل مفهوم الموجود عين عين الحق مع امتناع كونه ذاتيا
وانحصار المحمولات فيهما ولهذا اورد المصنف قدس سره فقال فان قلت اذا
لم يكن مفهوم الواجب زائدا عليه فاما ان يكون جزؤه فيلزم تركب الواجب او
عينه فيكون ماهيته فيلزم ان يكون الواجب ذا ماهية وقد منعتم هذا وقرر السؤال
بوجه غير ما قررنا واجاب عنه بما يدفع بظاهره السؤال على تقرير موجه الى الممكن
ان السؤال وعنه الجواب على تقريرنا فقال قلت نختار انه عينه ولا يلزم منه ان
يكون ماهيته فان كل واحد من المفهومات المحمولة على شيء حملا بالمواطاة ذاتيا كان او
عرضيا عينه ومتحد معه في نفس الامر حسبما حقق في موضعه وماهيته مع ذلك يجب ان يصلح
لان يقع جوابا للسؤال عنه بما هو مثلا كل واحد من مفهوم الحيوان والناطق و
قابل المشي والكتابة عين الانسان ومتحد معه في نفس الامر واذا قيل ما الانسان
واجب بانه حيوان ناطق يقبله العقل ولا يمجه ولو اجيب بانه ماش قابل
للكتابة لا يقبله ويمجه فيكون الاول ماهيته دون الثاني وان كان كل منهما متحدا معه
في نفس الامر هذا تمام كلام المصنف قدس سره في هذا المقام وحاصله انه خالف المشهور
عند الجمهور من معنى كون عين ماهية الواجب انيته وقرره بوجه آخر وبنى عليه التوحيد

بلغ القراءة عليه
والحمد لله رب ... يديه
سلام الله ... عليه
وانا ابنه ... لديه
... احسن ...
يوم ...

علا مضى وفيه ما فيه مما اشير اليه ثم ان بعض الدواني والقاصرين من اجلة المعاصرين
اورد على تقريره وتعنيفه ايرادات ثم قرر الامر على وجه آخر فينبغي لنا حينئذ ان نذكر
تقرير كلام المحقق قدس سره ان لطيفة الى شئ مما اورده هذا المورد ورده ثم نشير
الى ان تقرير هذا المعاصر القاصر الكم قاصر فنقول حاصل كلام المحقق ان مراد
الحكماء بقولهم الواجب لا مهية له وراء الانية انه هو الموجود البحت المنزه عن المهية
لان مهيته هي الوجود الخاص على ما قرر به وهذا القاصر المعاصر اورد عليه الايراد
من وجوه منها انه على ما ذهب اليه من انه الموجود البحت ان كان ذلك عين
المفهوم الاعتباري المشترك لهو ظاهر البطلان وكيف لا هو ذات الواجب امر اعتباري
من المعقولات الثانية وان كان فردا من افراد هذا المفهوم يرد عليه ان كون
هذا الفرد موجودا ان كان لكونه فردا من افراد هذا المفهوم وكونه فردا من افراده
عارض له المفارق او لازم فلا يكون عين الموجود بالمعنى المتعارف ومنها
انه ان كان موجودا في ذاته ولا شك انه معروض للموجود المطلق وفرد منه فيكون
موجودا مرتين مرة بذاته ومرة باعتبار كونه فردا من الموجود المطلق فذلك الذات
معروض للمفهوم المشترك فيه فلا فرق بينه وبين غيره من الممكنات من هذه الحيثية
بل لا معنى لنفي التحليل الى المهية والوجود معنى اصلا اذ ح ثبت فرد خاص معروض
للمفهوم المشترك فيه وذلك هو التحليل فان قال المراد من نفي التحليل انه لا يمكن تحليله
الى الموجود الخاص والمهية وههنا قد حلل الى بعض الموجود الخاص والموجود المطلق
قلنا ان الانسان الموجود يحلل الى الانسان الذي هو ذاته والموجود المطلق
الذي يصدق عليه صدقا عرضيا كذلك يحلل ما زعمتم انه ذات الباري الى ما سميتموه
بالموجود البحت والموجود المطلق الصادق عليه صدقا عرضيا لا فرق بين الصورتين
في ذلك فان كان تحليل الانسان الى الموجود الخاص العارض ومهية الانسان

بناء على ان العارض له حصة من مفهوم المطلق كان هناك كذلك فان العارض ايضا
حصة منه وان حسب ان التحليل في صورة الانسان الى المهية والحصة وفيه الى ما
سميته بالموجود البحت ومفهوم المطلق كان تحكما غير مسموع ومنها انا حرج
من ان الواجب لا مهية له اصلا ان اراد انه لا ذات له فهو ظاهر البطلان وان اراد
ان له ذاتا لكن لا يسمى مهيته بحسب الاصطلاح فهو بحث لفظي لا يرجع الى حقيقة حكمية فان
من يقول ان حقيقته ومهيته هو الوجود القائم بذاته انما اراد به المعنى الذي يريد
بعض الذات في المهية فلا تحقق للمنافرة الا في اللفظ وانت اذا انعمت ادنى تامل
علمت ان ما ذكره من ان ذاته موجود خاص كلام خال عن التحصيل لان ذاته امر خارج
عنا وانما نحمل عليه الموجود بالحمل العرضي فليس صدق مفهوم الموجود الخاص
عليه ذاتيا حتى يكون بذلك راجحا على الممكنات فهو من هذه الحيثية ليشارك
الممكنات فمن اين ظهر الرجحان الذي هو المطلوب واما على ما ذكرنا فالرجحان
ظ لان ذاته وجود خاص هو مبدأ الانتزاع هذا المفهوم بذاته لانه وجود
لذاته وغيره انما يصير كذلك بواسطة تبعيته هذا محصل تمام ما اورده هذا
المورد على كلام المحقق واقول ليس شئ من ايراداته بشئ اما الاول
فجوابه انا نختار اولا انه عين مفهوم الموجود وكيف لا يكون عينه وهو محمول عليه
والحمل هو الحكم بالاتحاد الطرفين كما ان كل ممكن موجود عين ذلك المفهوم ولا يلزم
من ذلك كون ذلك المفهوم مهيته شئ منها واما ان هذا المفهوم امر اعتباري
فلك الفساد فان كون الموجود موجودا ضروري الا ترى ان القوم ذهبوا
الى ان موضوع العلم الاعلى هو الموجود المطلق ثم ظنوا بان وجود موضوعه
غني عن الاثبات لكونه بين الثبوت ثم ان اراد بكونه من المعقولات الثانية
انه من المعقولات الثانية على راى المتاخرين فهو ممنوع وان اراد انه منها على راى

القدماء فذهب انه لم يكن لا يلزم من ذلك ان لا يكون موجودا في الخارج فان المعقول
الثاني على مذهبهم وتفسيرهم كثيرا ما يكون موجودا في الخارج كالعلية او المعلولية فظهر
انه يمكن ان يكون الواجب عين مفهوم الموجود بحسب الوجود الخارجي فان مفهوم
الموجود موجود في الخارج بافراده وهو بحسب هذا النحو من الوجود يجوز ان يكون
عين الواجب وقوله ورد عليه ان يكون هذا الفرد موجودا آخر غيره وتقريره على ما
قرره في حواشي التجريد يقتضي تمهيد مقدمة هي ان العوارض المحمولة على الشيء مواطاة
غير ذلك الشيء ومتحد معه في الخارج ومغاير له زائد عليه في اعتبار الذهن فان سئل
عن ذلك الشيء من حيث هو في الخارج هل هو عين العارض او غيره فالجواب انه عينه
وان سئل عنه من حيث انه في الذهن فالجواب انه غيره فالاتحاد بينهما يكون في
الوجود الخارجي والتغاير في الذهن ولا خفاء في ان النسبة بينهما لا يكون حيث
يكونان متحدين وانما يتصور حيث هما متغايران ولا شك في ان ما لا يكون له جهة التغاير
بان لا يكون له الوجود الذهني لا يكون له نسبة الى العارض المذكور اذا تمهد
هذا فنقول ان لم يكن للذات الذي هو واجب الوجود وجود ذهني لم يكن له
مع مفهوم الموجود جهة التغاير فلا يكون بينه وبين مفهوم الموجود نسبة حتى يتم
ان يكون مقتضي هذه النسبة ذاته او شيء آخر خلافا للممكن وبهذا ظهر الفرق بينه
وبين الممكن ويندفع ايراده الثاني ويسقط الترديدات العديدة التي نسجها
الطبيعة التسليمية والحاصل ان الممكن يمكن ان يحصل لذاته وجود ذهني يمكن تجريده
ذلك في الواجب ممتنع والجواب عن الثالث ان الماهية هي جواب ما هو عبارة
عن الذات المجرد عن العوارض في اعتبار العقل فاذا جردها عنها عند العقل
تميز احدهما عن الآخر عنده وح يجد الذات في نفسها عارية عن العوارض المحمولة و
في نفس الامر مخلوطة بها متحدة معها فيطلب سببا في ذلك ويستند لا محالة الى امر ما



هو يكسب الذات او غيرها ولما لم يصح اسناد العارض الذي هو مفهوم الموجود الى الذات
المذكورة بناء على ان الشيء ما لم يوجد لم يوجد تعين ان يكون اسناده الى غيرها فحكموا
بان كل ذي ماهية معلول وانت خبير بان ذلك شامل لكل ذي ماهية سواء كانت الماهية
وجودا او غيره وكذا ما حسبه من ان لم يكن ماهية موجودة في حد ذاتها توهم فاسد لانه ان
اراد بذلك ان معنى الموجود ذاتي له يلزم ان يكون هذا المعنى المعلوم المحمول على كل موجود
بالمواطاة اما ان يكون حقيقته ح او جزءه ح تعالى ذلك علوا كبيرا وان اراد انه بسبب
لا اقتضائه بهذا المعنى يلزم ان يكون الشيء علة لموجوديته وقد بينوا امتناع ذلك
ثم على تقدير جواز كون الشيء علة لموجوديته فمن اين علم ان ماهيته وجود خاص مقتضي
لموجوديته ولم لا يجوز ان يكون ماهيته شيئا آخر مقتضيا لذلك وهل هذا الا تحكم محض
وان اراد به معنى آخر فلا بد من بيانه ليتبين حاله وكذا ما تخيله من ان ماهيته لو كان غير
الموجود العام بذاته لاحتاج في كونها موجودة الى ما يعرضها بخلاف الوجود الخاص القائم
بذاته فانه مستغن في كونه موجودا عن عروض عارض توهم فاسد لانه ان اراد بما
يعرضها ما يعرضها من الوجود فقد قام البرهان في موضعه على امتناع عروضه للماهيات
ولا نم ان شيئا من الموجودات يحتاج في صيرورته موجودا الى عروض الوجود له وان
اراد صحة انتزاع الوجود منه على ما صرح به في حواشيه على التجريد فبعد الاغماض عن خلو
ذلك عن التحصيل وتسليم ان المعنى محصلا فهو ثابت للممكن ح واي حاجة للممكن في
صيرورته موجودا الى عروض صحة انتزاع الوجود بل يمتنع ذلك فان عروض العوارض
للشيء فرع لموجوديته كما بين في موضعه وسلمه وكذا الحال في عروضه للوجود القائم
بذاته ثم المراد بالماهية المساوية عنه ح هو الذات المجرد عن العوارض المحمولة في اعتبار
العقل وملاحظته فان العقل اذا لاحظ الذات مجردا ونسبه الى العارض يطلب
سببا لاتصافه به واما اذا لاحظ مخلوطة بالعوارض غير متميز احدهما عن الآخر في نظره

لا تطلب سببا لذلك اذ ليس في نظره ح شيئان حتى تطلب سبب اتحاد احدهما بالآخر و
كذا اذا لاحظ العارض مجردا عن المعروض لا تطلب سبب الاتصاف مثلا اذا لاحظ السماء
الموجود والوجود الموجود وبالجملة الشيء الموجود تطلب سببا وتقول لاي سبب صار
السماء موجودا والوجود موجودا والشيء موجودا واذا لاحظ الموجود البحت لا الشيء
الموجود لا يسوغ ان تقول لما ذا الموجود موجود هذا تمام كلام المص فيما استفدته من
تقريراته وتحريراته ولا يخفى انه كاف في رد ايرادات هذا المورد كلها فان له ايرادات
اخر غيرها اعرضنا عنه لكن الكل مندفع بما قررناه من كلام المص فلا نطول بايرادها وردها
ثم لا يذهب عليك ان لكل من ايراداته وجوه اخر من الجواب اقرب الى الصواب
الا ان الاكتفاء بما قرره المص في هذا الكلام في هذا المرام على ما تقتضيه المقام اولى و
احرى فلنكشف بهذا تم الكلام المقام لما قرر انه مختار قول الحكماء وجود الواجب
اينية ليس انه الموجود البحت على ما قرره المص بل ان ماهيته الوجود الذي هو مبدا
اشتقاق الموجود فصل ذلك مع ما بنى عليه من التوحيد في فصلين تاليين لفصل فيه اثبات
الواجب فقال الفصل الثاني في ان وجوده لا يزيد عليه بل هو عين وجوده اي ماهيته
وبرهانه انه لو كان وجوده زائدا عليه حتى يكون الفا موجودا لعلتا لم يكن في حد ذاته
مع قطع النظر عن العوارض موجودا ولا معدوما كما حقق في موضعه وكل ما يكون كذلك
فهو ممكن لان اتصافه بالوجود اما بسبب ذاته وهو مح لان الشيء ما لم يوجد لم
يوجد فيلزم تقدمه بالوجود على نفسه مح واما بسبب غيره فيكون معلولا فلا يكون واجبا
واقول فيه بحث اما اولا فلانه ان اراد بالوجود معناه المصدري الذي هو
مبدا الاشتقاق على ما قرره غير مرة في حواشيه على التجريد وغيره وسيصرح به في الفصل
الآتي الذي جعله مقدمة للتوحيد على زعمه وح تقول الملازمة التي ادعاها بقوله لو كان
وجوده زائدا لم يكن في حد ذاته موجودا ولا معدوما ممنوعة مقدوحة غير بينة واما كما



مجرد دعوى بلا بينة وانما يثبت لو ثبت انحصار الموجود في حد ذاته في نفس الوجود و
لم يثبت بل ثبت ان الوجود غير موجود في حد ذاته بل انه غير موجود اصلا فان جمهور الحكماء
والمتكلمين قرروا انه غير موجود في الخارج وقوله كما حقق في موضعه من قبيل الشعر التي
تسلكه اهل الجدل والسفسطة وكيف يحقق هذه القرطة في موضع والذي ذكره
الحكماء ليس هذا الذي زعمه ثم ان هذا القائل في حواشيه على التجريد صرح غير مرة بان
الموجود ما يصح انتزاع الوجود عنه وبين ان كون الشيء موجودا بهذا المعنى لا يستلزم تحقق
وجوده في الخارج فمن الجائز ان يكون الشيء موجودا ويكون الوجود الذي هو ما خذ اشتقاق
الموجود غير موجود في الخارج على ما هو مذهب جميع المتاخرين من الحكماء والمتكلمين وبالجملة
ما لم يثبت ان صدق الموجود على شيء يستلزم لكونه نفس الوجود او مقارنا له لم يثبت ما
زعمه ولم يثبت بعد وما اتى من البيان ما نفى باثباته كما لا يخفى واما ثانيا فلان اللازم
من زيادة الوجود على شيء ان لا يكون ذلك الشيء في حد ذاته وجودا لا ان لا يكون موجودا
ولا يلزم من كون الوجود زائدا ان يكون الموجود زائدا فان الانسانية غير زائد على زيد
والانسانية زائدة خارجة لا يقال لو صدق الموجود بدون الوجود لزم صدق
المشتق بدون المبدا مع لانا نقول الموجود على زعم هذا القائل غير مشتق على
ما سيقرره المص في الفصل الآتي بقوله ليس معنى الوجود ما يتبادر الى الفهم ويتوهمه العرف
من ان يكون امرا مغايرا للموجود بل معناه ما يعبر عنه بالفارسية بهست ومرادفاته و
لا تم ان هذا المعنى مشتق وانما المشتق ما يتبادر من صيغة الموجود بلسان العرب ولو
سلم انه مشتق فلا تم ان صدق المشتق يستدعي مبدا موجودا في الخارج ولم لا يجوز ان يكون
مبدؤه امرا انتزاعيا كما هو مذهب كثير من المتقدمين وجمهور المتاخرين من الحكماء والمتكلمين
في المضاف المشهوري واما ثالثا فلانه اذا كان ذات الواجب عين الوجود فلا يخ
اما ان يكون الوجود حقيقة الذات كما هو المتبادر من كون الذات عين الوجود او يكون

الوجود صادق عليها صدقا عرضيا كما يصدق عليه مفهوم الشيء وعلى الاول اما ان يكون
ذلك الوجود ما يفهم من لفظ الوجود اعني المعنى العام البديهي المنتزع من الموجودات
او معنى آخر سماه بعضهم بالوجود الخاص والاول هو المراد والثاني يقتضي ان يكون
حقيقة غير ما نفهم من لفظ الوجود كسائر الماهيات غير انه سميت تلك الحقيقة بالوجود
كما اذا سمي انسان بالوجود ومن البين انه لا اثر لتلك التسمية في الاحكام وان هذا
القسم راجع الى ان الواجب ليس الوجود الذي فيه الكلام ويلزم ان يكون الواجب ذا ماهية
وقد برهن على ان كل ذي ماهية معلول وعلى الثاني وهو ان يصدق عليه صدقا عرضيا
فلا يكفي ان صدق الوجود عليه لا يغنيه عن السبب بل لا يستدعي ان يكون موجودا
ولذلك جمهور المتأخرين من الحكماء والمتكلمين على ان الوجود معدوم واما رابعا
فلان هذا القول كما سيأتي يؤول الى القول بكون الواجب هو الوجود المطلق وذلك
مبني على اصول فاسدة مثل كونه واحدا بالشخص موجودا في الخارج ممتنع العدم لذاته
ويستلزم لبطلان امور اتفق العلماء عليها مثل كونه اعرف الاشياء حتى كان معنى الوجود
معقولا عليها بالتشكيك معدودا في ثواني المعقولات واما خامسا فلان كون
الوجود البديهي المصدري مبدأ لجميع الموجودات من الارضين والسموات مع ما فيها
متصفا بالعلم والقدرة والارادة والحيوة وانزال الكتب وارسال الرسل و
غير ذلك مما ورد به الشريعة مما يقتضي صريح العقل بطلانه ثم قال هذا القائل
في الفصل الثالث ولان هذا المطلب ادق المطالب الالهية واخفاها فلا بد ان
اشبع فيه الكلام واقدم على ذلك مقدمة هي ان الحقائق لا تقتنص من قبل الالفاظ
العرفية فقد يطلق لفظ على معنى من المعاني يوهم ما لا يساعده البرهان بل يحكم بخلافه و
نظير ذلك كثير منه ان لفظ العلم انما يطلق في اللغة على ما يعبر عنه بالفارسية بدانستن
ودانش ومرادفاتهما ما يوهم انه من قبيل النسب ثم البحث المحقق والنظر الحكمي يقتضي بان





حقيقته هو الصورة المجردة وربما يكون جوهرا كما في العلم بالجوهر بل ربما لا يكون قائما
بالعالم بل قائما بذاته كما في علم النفس وسائر المجردات بذواتها بل ربما يكون عين العالم
كعلم الواجب بذاته ومنها ان الفصول الجوهرية يعبر عنها بالفاظ يوهم انها اضافات
عارضة لتلك الجواهر كما يعبر عن فصل الانسان بالناطق المدرك للكليات وعن فصل
الحيوان بالحساس والمتحرك بالارادة والتحقيق انها ليست من النسب والاضافات في شيء
بل هي جواهر فان جزء الجوهر لا يكون الا جوهرا كما تقرر عندهم وبعد ذلك مقدمة
اخرى هي ان صدق المشتق على شيء لا يقتضي قيام مبدأ الاشتقاق به وان كان عرف اللغة
يوهم ذلك حتى فسر اهل العربية اسم الفاعل بما دل على امر قام به المشتق منه وهو بمعزل عن
التحقيق فان صدق الحداد انما هو بسبب كون الحديد موضوع صناعته وصدق
المشمس مستندا الى نسبة الماء الى الشمس وبعدهما بين المقدمتين نقول يجوز ان يكون الوجود
الذي هو مبدأ اشتقاق الموجود امرا قائما بذاته هو حقيقة الواجب تع ووجود غيره
عبارة عن انتساب ذلك الغير اليه فيكون الموجود اعم من تلك الحقيقة ومن غيرها المنتسب اليها
وذلك المفهوم العام امر اعتباري عد من المعقولات الثانية وجعل اول البديهيات
فان قلت كيف يتصور كون تلك الحقيقة موجودة في الخارج مع انها كما ذكرتم عين
الوجود وكيف يعقل كون الموجود اعم من تلك الحقيقة قلت ليس معنى الوجود ما يتبادر
الى الفهم ويوهمه العرف من ان يكون امرا مغايرا للوجود بل معناه ما يعبر عنه بالفارسية
بهست ومرادفاته فانه اذا فرض الوجود مجردا عن غيره قائما بذاته كان وجودا لنفسه
فيكون موجودا بذاته كما ان الصورة المجردة اذا قامت بنفسها كان علما بنفسها وكان
عالما ومعلوما كالنفوس والعقول بل الواجب تع وكما هو في ذلك كما انه لو فرض
تجرد الحرارة عن النار لكان حارا وحرارة فان قلت كيف يتصور هذا الكون
الاعم من الوجود القائم بذاته قلت يمكن ان يكون هذا المعنى احد الامرين من

بلغ ولله الحمد
[illegible] الكتب
والله المنة

الوجود القائم بذاته وما هو منتسب اليه ومعيار ذلك ان يكون مبدا للآثار ويمكن
ان يبين ان هذا المعنى ما قام به الوجود اعم من ان يكون وجودا قائما بنفسه فيكون قيام
الوجود بها قيام الشيء بنفسه ومن ان يكون من قبيل قيام الامور المنتزعة العقلية
لموصوفاتها كقيام الامور الاعتبارية مثل الكلية والجزئية ● فلخص من هذا ان الوجود
الذي هو مبدا الاشتقاق للموجود امر واحد في نفسه وهو حقيقة خارجية والموجود اعم
من هذا الوجود القائم بنفسه وما هو منتسب اليه واذا حمل كلام الحكماء على ما ذكرنا
تحصل منه امر معقول فان قلت ما ذكرته من انه يمكن حمل كلامهم على ذلك لا يكفي بل
لا بد من الدليل على ان الامر كذلك قلت لما دل البرهان على ان وجود الواجب عينه
ومن البين ان المفهوم البديهي المشترك لا يصلح لذلك فلا يكون الا كذلك فان قلت
لم لا يجوز ان يكون هويتان كل منهما واجب لذاته ويكون مفهوم واجب الوجود عرضيا
لهما قلت يكفي في دفع التوهم بذكر المقدمات السابقة ونقض المقدمات اللاحقة اذ
قد علمت انه لو كان كذلك لكان فرد من هذا المفهوم اما معللا بذاته فيلزم تقدمه بالوجود
على نفسه او بغيره فيكون الخلف اقول فيه بحث اما اولا فلانا لا نسلم ان النظر
والبحث المحقق يقتضي ان يكون حقيقة العلم او امرا مغايرا لما هو المفهوم منه عرفا فان المفهوم
من العلم عرفا ليس مجرد النسبة بل ما يساوق الامر الذي له النسبة ثم النظر افاد ان
ذلك الامر قد يكون جوهرا وقد يكون عرضا فالمفهوم عرفا معنى اعم من الجوهر والعرض و
غيرهما ومحصل البحث والتحقيق ليس الا هذا واما ثانيا فلان المقدمة الثانية
التي قررها وسلمها مما كان قديما ينكر عليها على ما هو المذكور المسطور فيما جرى بينه
وبين المصنف من المباحثات ثم لما الزمها المصنف سلمها وقررها في هذا الموضع بوجه غير
خال عن خدشة اذ لاحد ان يمنع كون الحديد مبدا الاشتقاق في الحداد كيف وهو جامد
غير صالح لان يشتق منه وقس عليه المشمس واما ثالثا فلان قوله اذ الفرض الوجود



مجردا عن غيره قائما بذاته كان وجود النفس فيكون موجودا بذاته ح فانه غير بين ولا مبين
وما اورده لتوضيحه انما هو كخيال خال عن التحصيل واما رابعا فلان كون معنى الوجود
ما ذكره مما يأباه العرف واللغة والفطنة وهو غير صحيح في نفسه واما خامسا فلان قوله
لما دل البرهان غير تام فان البرهان الذي اورده على ما عرفته لا يدل على ان الواجب هو
الوجود كيف يدل على هذا الامر الضروري البطلان واما سادسا فلان الدليل الذي
اشار اليه بقوله لو كان كذلك لكان عروض الوجود الخ لو تم لدل على ان مفهوم الواجب
والموجود عرضي ولا يدل على ان مفهوم الوجود الذي هو مبدا الاشتقاق كذلك كيف
ولو كان الوجود عرضيا لكان في كونه موجودا محتاجا الى علة مع ان ذلك غير لازم ولا يلزم
من الاحتياج في كونه وجودا الاحتياج في كونه موجودا واما سابعا فلانه لا يخ اما ان
يكون هذا المفهوم البديهي المصدري الذي يفهمه كل احد من لفظ الوجود كنه الوجود الخاص
الذي جعله عين الواجب وحقيقته او يكون عرضيا بالقياس اليه خارجا عنه فعلى الاول
لا نم ان ذلك المعنى موجود في الخارج كيف وقد اطبق جمهور المتقدمين والمتاخرين من
الحكماء والمتكلمين انه معدوم في الخارج وانه من الامور التي اثبتها العقل وكيف يسوغ
لعاقل ان يقول خالق العالم هو هذا الامر النسبي المصدري وعلى الثاني يجوز ان
يكون هناك حقائق متخالفة مشتركة في هذا المفهوم العرضي وليس في شيء مما ذكره ما يدل
على امتناع هذا فغاية ما ثبت على ما قرره حكمه بلزوم اتحاد حقائقها على تقدير التكثر فلا يتم الدليل
على التوحيد ثم ان ظاهر كلامه في هذا الكتاب وغيره صريح في انه يختار الاول فزعم
ان الوجود الذي هو مبدا الاشتقاق للموجود كنه الواجب غير عرضي بالقياس اليه و
قد عرفت ما فيه من وجوه القدح والمنع والنقض بعد تقديم ما قدمه على ما تقدم قال
وبعد تمهيد هذه المقدمة نقول لا يجوز تعدد الواجب بالذات والا فلتميز الذي
الامتياز ان كان نفس ذاتيهما وذلك بان يكون احدهما شيئا واجبا بالذات والآخر شيئا

بلغ القراءة عليه [illegible]
في مجلس [illegible]
[illegible] شوال [illegible]

آخر واجبا بالذات مثلا لكون احدهما الفا واجبا بالذات والآخر باء واجبا بالذات
ضرورة ان الاختلاف لا يتصور الا بهذا الوجه لزم ان يكون الواجب ذا مهية وان
يكون مفهوم الواجب زائدا على مهيته لما اشرنا اليه من لزوم زيادته على كل مهية
وذلك مناف للوجوب الذاتي لما عرفت في المقدمة على ما اشرنا اليه مرارا و
ان كان التعين الذي به الاختيار زائدا على الذات فتخصيص احد التعينين بالواحد
الواجب لا بد له من علة مخصصة ولا يجوز ان يكون تلك العلة مهية الواجب لانه
بري منها ولا ان يكون تشخصه لا متناع ان يكون الشخص علة لتعينه ولا الواجب او
الوجود او نظائرهما من الامور المشتركة بينهما لان المشترك لا يجوز ان يكون علة
للتخصيص ولا امر آخر والا لزم ان يكون تشخص الواجب معلولا لغيره لان وجود الشخص
موقوف على تعينه فلا يكون واجبا بالذات ولا يرد على هذا المسلك ما قيل من
انه لم لا يجوز ان يكون حقيقتان مختلفتان يعني كل منهما بعينه ويكون مفهوم واجب
الوجود مقولا عليهما على سبيل قول اللوازم الخارجية فيكون كل منهما متخصصا انه
فرد واجب الوجود غير متخصص فيه وانما قلنا انه لا يرد ذلك لانه لو كان كذلك
لم يكن كل شيء منهما موجودا بحتا بل يكون كل منهما شيئا آخر واجب الوجود ويكونا
واجب الوجود قابلا لان ينقسم الى مهية ومفهوم الواجب وذلك ينافي الوجوب
الذاتي لما عرفت في المقدمة ولا يفيد المناقشة في منع الملازمة حيث بيّن
انها حدسية ثم لما اتم هذا ودفع الاشكال المشهور عند الجمهور افاد وجها آخر
فقال يمكن ان يستفيد وجها برهانيا او على التوحيد من قوله تعالى لو كان
فيهما آلهة الا الله لفسدتا فانه رتب فساد السماء والارض على تعدد الالهة ومن
الجائز ان يحمل الفساد على الانتفاء وبين الترتب بان الاله اعني واجب الوجود
بالذات معنى واحد والمعنى الواحد يستحيل ان يتعدد بنفسه بالضرورة كيف لا ولو تعدد

وتوضيح هذا
ان الاستاد
قدس سره

٢١

ولي

في هذا ان الاستاد قدس سره افاد التوحيد بوجه يفيد التفريد
في المطالب والمرام والتقرير والتحرير في الكلام فتحصيل
ما حاصله ان الموجود البحت لا يتعدد ولا يكون اثنان والا
لكان كل منهما غير الآخر وهما مشتركان في ان كلا
منهما موجود بحت واجب لذاته فان كان الاختلاف
بما يزيد على انه موجود بحت واجب عرضيا او فصلا
لزم الامكان وذلك مع انه ظاهر ظاهر مما اظهره
آنفا وان كان بنفس المهية على ما استشكل به
المستشكلون فايكن لا اختلال لهذا الاشكال
وانه الداء العضال وبهذا يظهر الاختلال فيما
اتوا به الحكماء من المقال لجوابه وحله ما تحدس به من انه
ح لم يكن كل موجودا بحتا فان الذي يكون وجوده
غير غيره كان له مهية غير غيرها وعليه على هذا بما يفيد
هذا ومحصله ان الموجود البحت لا يكون حقائق مختلفة
ولا يخفى انه ان تم لا يتم في مقام الخصام والجدال اذ
لقائل ان يقول بهذا لا ينحل الاشكال ولا ينقطع مادة
السؤال فاقول يمكن ان ينبه على صحة ما حدس
به بوجوه منها ان كون الواجب لذاته موجودا
بحتا من خواصه التي لا يكون لغير ذاته فهي لتحصر
والا لكان خاصة لنوع او لجنس او لعرض
لازم او غير لازم بوسط او بغير وسط و

الاقسام باسرها باطلة اما غير اللازم واللازم
بوسط غير مستند الى الذات فلاستلزامه
الامكان وفرض الاشتراك يمنع الاختصاص
بالشخص فهي خاصة مشتركة بين اثنين مفروضين
ولازم لهما ومما يشتركان في هذا المعنى وهو
انه موجود بحت واجب فيكون هذا المعنى المشترك
خاصة مختصة بهما لا يشاركهما فيها غيرهما وان
كان اكثر من اثنين فهذا الحكم حكمهما والامور
المشتركة في خاصة واحدة يحدها ودخولها
تحت حد واحد بعض وحدة مهيتها على ما قال
المحقق الفريد صاحب في توجيه نوع النفوس
البشرية ودخولها تحت حد واحد بعض وحدتها
وما اراد الحد الحقيق بل اراد الحد الاسمي
باعتبار اخص الخواص وذلك في الواجب كـ
فعطن بذلك وبنبه بان الكمال الاول الذي
عد حد النفس ليس فيه جنس للنفس ولا فصلها
وما في الشروح جروح والكل معدوح مجروح
ولاستلزام سائر الاقسام الامكان بعين
ان يكون الموجود البحت مهية الشخص او خاصة
لخصوص شخص بعينه فلا تعدد الواجب لذاته
واما ان هذا المعنى نفس المهية ونوعه او خاصة



لازمة للشخص فهو في مقام ليس الآن فيه الكلام
والظن ان الرئيس الحكيم ابي علي بن سينا ذهب الى
الاول وكذا كلام الاستاد قدس سره يؤل اليه
ولعله من بعض الظن فانه لا نص عليه في كلامه و
ان كان فيه اشعارات بهذا وتوضيح الكلام
في المرام يبتنى على اصول اصلها ان الاستاد قدس
سره قرر ان كلا من الكلي والجزئي مفهوم وصورة
علمية ذهنية واذا انتسب مفهوم معلوم الى مفهوم
آخر معلوم موجزئي له لم يخلو من ان يكون
المنسوب عين المنسوب اليه او جزءه او خارجا
عنه فعلى الاول يكون المنسوب مجملا او
مفصلا هو تمام مهيته ونوعه وعلى الثاني يكون
جنسه او فصله وعلى الثالث عرضا عاما
او خاصا فاذا لم يكن المنسوب اليه بذاته وجنسه
معلوما لم يكن المنسوب عينا لا نوعا له ولا جنسا
ولا فصلا ولا مهية ولا نوعا ولا عرضيا خارجا عن
ذاته وحقيقته عارضا لمهيته ذهنا والعرضيات
في الخارج عين ولا يخفى انه بهذا وضحنا يتضح
ما افاده الاستاد قدس سره والى هذا فيما
مضى من الاستاد الافادات اشارات و
الحاصل انه اذا لم يحصل مهية الواجب في ذهن

بحد نفسه يلزم وجود الكثير بدون الواحد فاذا تعدد فلا محالة لم يمكن تعدده بواسطة امر آخر
غير ذاته فيحتاج كل الى الغير في اثبات وجوده فلا يكون واجبا بالذات فواجب الوجود
على تقدير تعدده يكون ممكنا قال المعلم الثاني في الفصوص وجوب الوجود
لا ينقسم بالحمل على كثيرين مختلفين بالعدد والا لكان معلولا فعلى تقدير تعدد الآلهة
يلزم انتفاء الواجب بالذات وانتفاءه مستلزم لانتفاء السماء والارض وسائر
الممكنات ولا يخفى ان هذا التاويل احسن مما اخذه المتكلمون من العربية وان كان لا
يبعد محل بحث ونظر هذا ما افاده المعلم قدس سره وكانه تام بعد تسليم ان الوجود
البحت غير مختلف الحقيقة وفيما فيه ثم المشهور عند الجمهور في الاستدلال على
التوحيد امور اخر مذكورة بما فيه وبما عليه في مواضع اخر وشرذمة من المتاخرين لما
التزموا ان مهية الواجب هو الوجود المطلق البديهي وتشبثوا باخبار المكذب
الثالث الذي اشرنا اليه فقالوا الوجود المطلق البديهي المعلوم المصدري نفس
مهية الواجب وهو جزئي حقيقي وان كان الموجود كليا كما مر تفصيله وتنقيح الدليل
والتحقيق على هذا ان مفهوم الوجود المعلوم البديهي نفس مهية الواجب فلو تعدد
لم يمكن الامتياز بين آحاده بالمهية والا لكان هذا المفهوم عرضيا فكان معلولا لما
مر من ان كل عرضي معلول ويلزم من ذلك امكان الواجب ومعلوليته واذا لم يمكن
الامتياز بالمهية لم يمكن التعدد لاستلزامه ما مر فالوحدة لازمة وبعض الناس انتحل
هذا المعنى وكثر وعبر عنه بعبارات شتى يرد عليها ايرادات لا تحصى ولا يهمنا الاشتغال
بايرادها وردها وبالجملة على كلامه وزعم وراءه ان مهية الواجب هو الوجوب
المصدري البديهي فالاختلاف بالمهية غير متصور ولا يخفى ما فيه من وجوه القدح
والمنع ثم زاد فقال ويمكن الاستدلال على التوحيد بانه لو تعدد الواجب كان
الاثنان لا يخلو معروض الاثنينية بدون العارض واجبا لذاته او ممكنا والاول

لم يكن مفهوم الواجب منسوبا فيه الى مهيته فلم
يكن ذاتيا لمهيته ولا عرضيا ذهنيا واذا انتسب
اليه ملحوظا بمفهوم عرض كالعالم وخالق
العالم كان عرضيا بهذا الوجه والعنوان

صح

بكل لافتقار هذا العارض الى كل واحد من الآحاد والافتقار في الوجوب وكذا
الثاني لان الممكن لابد له من علة فاعلية تامة فتلك العلة اما نفس هذا المعروض فيلزم
كون الشيء فاعلا لنفسه ومتقدما عليه واما واحد منها وهو بط قطعا لافتقار المجموع الى
الواحد الآخر وليس التردد في العلة التامة حتى يكون انه عينه بناء على المشهور من ان
العلة التامة لا يجب تقدمها على المعلول فلا مانع ان يكون عينه كما ان مجموع الواجب و
المعلول الاول مثلا علة لذلك المجموع لانا نقول ليس هنا مجموع بل الموجود فيه انما هو
الواحد وذاك الواحد من غير ان يتحقق شيء آخر هو المجموع لانا نقول وجود
المجموع اعني معروض المجموعية بدون العارض بديهي فان الشيء المتعدد انما يكون
باستقلال واحد من آحاده والآحاد باسرها موجودة ولذلك قد تقرر في موضعه انه يمكن
ان يصدر عن الواجب شيء وعن المعلول الاول شيء وعن مجموعهما شيء ثالث حتى يكون
في المرتبة الثالثة شيئان في درجة واحدة وهكذا كما قرروه في صدور الكثير عن
الواحد الحقيقي بدون الاستعانة بالاعتبارات التي يشتمل عليها المعلول الاول على ما
هو المشهور فلو لم يكن سوى كل واحد منهما شيئا آخر لم يكن ان يصدر عن مجموع الواحد
ومعلوله شيء ثالث وهذا الدليل على التوحيد نسبه بعض الفضلاء الى المغالطة و
ظني انه منع النسبة غلط فان هذا الدليل مبني على مقدمات الاولى ان المجموع بالمعنى
المذكور موجود وهو كذلك كما مر والثانية انه ممكن وذلك ظ لافتقاره الى كل
واحد من الآحاد والثالث ان كل ممكن يحتاج الى علة مستقلة وهي اظهر منه لا تقبل
المنع الرابعة ان لا شيء من المجموع ولا كل واحد منه بمؤثر مستقل فيه فلا يكون له
علة مستقلة وذلك اظهر بين اذ ليس هناك شيء آخر يصلح لكونه علة مستقلة ومنهم من تكلف
في منع المقدمة القائلة بوجود المجموع وقد عرفت حاله ومنهم من يقول على منوال ما سبق
ان المتعدد يوجد تارة مجملا واخرى مفصلا وهو بالاعتبار الثاني علة له بالاعتبار



الاول وان نقل الكلام اليه ماخوذا بالاعتبار الثاني فهو بهذا الاعتبار اشياء كل
منها واجب لذاته فليس هناك ممكن اذ الموجود هذا الواجب وذاك الواجب وكل
واحد منهما مستغن عن العلة اقول قد عرفت ان الاجمال والتفصيل انما يوجبان
التغاير في الملاحظة لا في الملحوظ فالموجود في اي نحو في صورتي الاجمال والتفصيل امر
واحد فلا يجوز كون احدهما علة للآخر بحسب الوجود الخارجي لو جاز ذلك لجاز ان يكون ان
علة مجموع الممكنات من حيث الاجمال بعينه ذلك المجموع من حيث التفصيل فلا يثبت احتياج
الممكنات المتسلسلة الى علة فاعلية مستقلة اخرى وقد اطبق العقلاء على خلافه وانما جاز كون
اجزاء الحد مفصلا علة له مجملا لان المجمل والمفصل مختلفان في الوجود الذهني فيجوز
كون احدهما علة للآخر في هذا الوجود بل نقول الموجود في مثل الصورة او ب مثلا فان
اريد بكونهما علة مستقلة كون كل منهما كذلك فهو بين البطلان وان اريد كون المجموع
منهما كذلك كان الشيء علة لنفسه سواء اريد بالكل المجموعي مجملا او مفصلا و
اعتبر ذلك بالعشرة فانها نفس الآحاد البالغة هذا المبلغ وليس هناك الا كل واحد
واحد من الآحاد وما يصدق عليه العشرة اعني الكل المجموعي فليس الا كل واحد واحد من
الآحاد والمجموع ولا يصلح شيء منها للعلية المستقلة للمجموع اما الاول فلاحتياج المعلول الى
غيره واما الثاني فلانه عينه ومنهم من منع احتياج هذا المجموع الى فاعل مستقل كمنعهما
للمقدمة القائلة بان كل ممكن يحتاج الى فاعل مستقل بها اذا لم يكن ذلك الممكن مركبا من
الواجبين وهو كمنعهم في المقدمة الكلية الضرورية من غير سند معتمد فانا اذا عرضنا
مثل المقدمة على العقل يحكم بها حكما كليا من غير استثناء ولو صح ذلك لانفتح باب التخصيص
في كل مقدمة كلية يجامع صورة النزاع فلم يتم شيء من البراهين في شيء من المواد قال
الشيخ في التعليقات كل اثنين فالواحد منهما متقدم عليه طبعا اعني انه يتصور وجود واحد
منهما دون وجود الاثنين ولا يتصور وجود الاثنين الا والواحد موجود ومثل هذا

بلغ المدارسة ولله الحمد

كلية اذا اضيف اليها ان واجب الوجود لا يجوز ان يوجد شيء قبله انه قبليه فرض اتتح
منها انه لا يتصور موجودان متصفان بوجوب الوجود منع عبارته وهو مجمل ما
ذكرناه مفصلا فتدبر فاذا ثبت استحالة تعدد الواجبين بالبراهين المذكورة امكن
ان يستفاد التوحيد من مصحف قوله تع لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا بان يحمل
الفساد على الانتفاء. اقول ان كلامه هذا زائد ممل ليس فيه طائل ولا يرجع الى
حاصل والمقدمات التي سردها ونظمها بكله ليس لها فائدة وهي مقدوحة ممنوعة
منقوضة اجمالا وتفصيلا وما توهمه من الدليل عليل في مقدماته وجوه من البحث
منها انه ان اراد بالفاعل المستقل الذي التزمه وتوهمه لكل ممكن ما يكون فاعلا
في كل جزء من اجزاء الممكن اذا كان له اجزاء فلزومه فاعل بهذا الوجه لكل ممكن كذلك ذلكم
مم فان المركب من الواجب والممكن ممكن على مسلكه وليس له فاعل كذلك وان اراد
الفاعل المستتبع لجميع ما لا بد منه فاعلا في الكل بفعله الكل وان كان فاعلا لجزء لا
لكل جزء فلا نسلم لزومه لكل ممكن وانه يلزم ان يكون غير الممكن المعلول المفعول
فلا نم ان اللازم منه مط والمط منه لازم فان المجموع التي اعتبرت ان لم يكن فيه
شيء غير الآحاد التي هي الاجزاء الواجبة بطل ما قررته اولا وينبني الكلام عليه وان
كان فيه شيء غيرها فليكن فاعل المجموع فاعلا باعتباره وقد اشير الى ان فاعل الكل لا يلزم
ان يكون فاعلا لكل جزء ولاستحالة كون فاعل الكل جميع الاجزاء الواجبة غير الحالة الزائدة
التي اعتبرها باعتبارها عنه وظ انه لا يلزم من ذلك كون الشيء فاعلا لنفسه ومنها
ان يكون مجموع غير جميع الاجزاء علما نعله لا يستلزم ان يكون كل مجموع كذلك ومنها
ان المقدمة الاولى فيها اجمال وابهام حيث ما حصلت انه موجود او موجودات و
منها ان المقدمة الثانية لا تتم الا بعد اثبات ان لهذا المجموع وجودا واحدا غير
وجودات الاجزاء الواجبة وقد مر الكلام عليه وسياتي في كلامه ما ينافيه ومنها



ان في المقدمة الثالثة بحث يستفاد مما اشرنا اليه اولا ومنها ان الرابعة ليست
له فائدة حيث يجوز ان يكون جملة الآحاد الواجبة فاعلة لا الكل ولا كل واحد
ثم قال ومنهم من تكلف منع المقدمة القائلة بوجود المجموع الخ اقول ان
توجيه هذا انما فيه ما قررته آنفا من ان المجموع في الخارج غير جميع الآحاد الواجبة
ثم الملازمة التي ادعاها باطلة اذ فيما صوره لا يتصور آحادا دون السلسلة ولا باس بمزيد
توضيح وتنبيه باجمال فيه تفصيل وتفصيل فيه تحصيل وتمامه هذا بتمهيد امور
اولها ان الامور الكثيرة قد يكون لها وحدة بها تصير واحدا في نفس الامر وذكر انها
في الخارج اولا فان نفس الامر اعم كما لا يخفى وقد لا يكون لها وحدة في نفس الامر
وح ربما يخترع الوهم ويعتبر لها وحدة وثانيها انه لا يخفى على من له فهم بل وهم صحيح
ان الكثير لا يكون واحدا الا بوحدة فالكثير من حيث انه اتصف بوحدة يكون واحدا
واما بدون هذا فكلا وبهذا يكون كلا وبدونه فكلا فالكثير بنظر الى الوحدة
ومن حيث انه واحد يكون كلا ومجموعا وبدون هذا لم يكن الا كثيرا ولم يكن كلا ولا
مجموعا فان الكل والمجموع هو الكثير من جهة انه واحد فان كان واحدا في نفس الامر
كان كلا ومجموعا في نفس الامر وان لم يكن واحدا في نفس الامر فان اخترع الوهم
له وحدة واعتبره واحدا توهما اختراعيا كان واحدا وكلا اختراعيا لا في نفس الامر
وثالثها ان الشيخ الرئيس صرح في النجاة بانه لا باس في ان يكون شيء واحد علة لشيء و
معلولا من جهتين ورابعها ان الامر الموجود في نفس الامر اذا كان له حالة و
فيها بصفة محمولة او غير محمولة كان في نفس الامر من حيث اتصافه بتلك الصفة غيره من حيث
غير تلك الحيثية وهذا اصل مسلم هذا المورد المستدرك الا لطائف المغالطة لبهاما
لتصحيحها والتزمه وجوه في شرحه للهياكل حيث جوز اتحاد النفس في افراد الانسان
مع الاختلاف حيثيته فانه يلزم ان الواحد باختلاف الحيثية يختلف في نفس الامر بل

[illegible]

الخارج ثم بعد تمهید تلک الامور نقول فی جواب استدلاله علی الوحدة حیث قال
الواجبات الکثیرة ممکنة لاحتیاجها الی الجزء ان الجزء والکل متضایفان فما لم یکن کل
لم یکن جزء فان ارید ان تلک الواجبات کل فی نفس الامر فممنوع هذا ولا تم عروض
وحدة لها فیها وحصول المجموع والکل واذا لم یکن فی نفس الامر کل ومجموع لم یکن هناک
احتیاج للکل جزء ولا امکان بل لم یکن الا واجبات غیر ممکنة واما تحقق مجموع فیها وکل
فکلا ولو سلم ان لها فیها وحدة بها صار کلا ومجموعا وان هذا الکل ممکن فلا تم احتیاجه
الی علة خارجة عنها ولم لا یجوز ان یکون علة الکل مجموعا ذوات واجبات کثیرة فیکون
من حیث انها کثیرة علة لها من حیث انها واحدة وکل ومجموع ولا یلزم من ذلک کون
الواجب معلولا فان المعلول هو الکل من حیث انه کل وذلک ممکن کما اعترف به ولو سلم
الاحتیاج للکل علة خارجة فبطلان اللازم مم واما الذی اشار الیه من ان الاختلاف
بینهما لیس الا فی الملاحظة دون الملاحظ فهو کلیا مم ومبانه ممن ثم کثیر لم یکن
واحدا فی نفس الامر وفی تلک الصورة لا نقول احد بان المفصل علة للمجمل حیث لا مجمل
بل من قال بذلک انما قال به فی کثیر صار واحدا فی نفس الامر حتی یکون من حیث انه واحد
وکل مغایرا له من حیث انه کثیر فیکون من حیثیة علة ومن حیثیة اخری معلولا واستحالة هذا مم
لا یقال انها من حیث انها کثیرة ممکنة لانا نمنع هذا او نقول انها من تلک الحیثیة
لیست الا واجبات غیر ممکنة لا جزء اولا کلا حیث لم یکن لها کل من تلک الحیثیة ثم ان
الذی ادعاه من احتیاج کل ممکن الی فاعل مستقل کلیا مم ثم ان اراد بالاستقلال
ان لا یکون فاعلا لکل جزء من اجزاء الممکن المرکب فذلک مم منقوض بالممکن المرکب
من الواجب والممکن علی زعمه وبغیره وان اراد به الاستقلال فی ایجاد الممکن من
حیث انه ممکن فعدم تحققه فیما صوره وتصوره مم فان الواجبات من حیث انها واجبات
کثیرة فاذا کانت علة للکل بما هو کل ومجموع من حیث انه ممکن جاز ان یکون فاعلا لجهة



تذکرة لزیادة تبصرة ان المولی الجلیل مظهر اسم الجلال اتی
بکلام هو عکس کلام اهل الکمال فانه بتکرار النظر الیه ظهر وجوه
النظر فیه والخلل علیه هو المسک ما کررته یتضوع فلما نظرنا ثانیا
الی ما تلاه اولا ظهر فی بادی النظر وجوه اخر من النظر فاردت
ان اشیر الی نبذ منها اشارة ما فانه ادعی ان وجود الواجب لا
نزید علیه بل هو عین وجوده الخاص واستدل علیه بانه لو کان
وجوده زائدا علیه لم یکن فی حد ذاته مع قطع النظر عن العوارض
موجودا الی آخر ما سرده فاقول فیه بحث اما اولا فلان هذا
انما یثبت لو ثبت ان الموجود ما یکون وجودا فقوله ولو کان وجوده
زائدا علیه لم یکن فی حد ذاته موجودا مم بل غایة ما لزم لو
لزم ان لا یکون فی حد ذاته وجودا ولا تم ان الذی لم یکن فی
حد ذاته وجودا لم یکن فی حد ذاته موجودا ولا تم ان الموجود
ما عرض له الوجود حتی لو لم یعرض لشیء وجود لم یکن
موجودا بل الموجود علی ما زعمه ما یصح ان ینتزع منه الوجود
علی ما قرره فی حواشیه علی التجرید وسیقرره فلم لا
یجوز ان یکون شیء مما یصح ان ینتزع منه الوجود ولم
یکن وجودا واما ثانیا فلانا لا تم ان هناک اتصاف
بالوجود محتاج الی سبب واما ثالثا فلان التقسیم
الذی اشار الیه بقوله اما السبب ذاته مستقیم غیر مستقیم
وانما یستقیم لو کان لا اتصافه بالوجود علی تقدیر
تسلیم اتصاف سبب ولم لا یجوز ان یکون واجبا

لاسبب له واما رابعا فلان الذى ذكره فى معنى
الاقتضاء لامعنى له وليس هذا من معنى الاقتضاء
فى شئ واما خامسا فلان قوله وعلى الاول
يكون للذات علة ممنوع معلول التعليل عليل بل
امتناع العدم بالنظر الى علة الوجود ليس الا انه
ممتنع العدم بالنظر الى علة وجوده ولا يلزم ان يكون
كل ما يمتنع العدم بالنظر اليه علة والا لكان الواجب
علة لوجوده على ما فى كلامه اشعار به واما
سادسا فلان قوله لانا نقول هو الكائن بان يقال
فيه لا يقال فان امتناع العدم نظرا الى شئ لا يستلزم
اتصافا فسلب الاتصاف لا يفيده ولا يعنيه ولا يغنيه
واما سابعا فلان الوجود الذى هو الوجود
المؤكد نظرا الى ذاته هل يمتنع ان ينعدم ام لا و
على كل تقدير يختل مقاله ويتزلزل اقواله
واما ثامنا وتاسعا فلظهور منع كل من الملازمة
وبطلان اللازم الذى يدل عليه قوله فاما ان
يكون امتياز كل منهما عن الاخر بذاته فيكون
مفهوم الواجب محمولا عليهما بالحمل العرضى و
العارض معلول للمعروض واما عاشرا
فلان قوله والعارض معلول للمعروض
منقوض فان مفهوم الشئ على ما سلمه عارض

عرضى



عرضى للاشياء وليس بمعلول لها ثم لا يخفى انه
على ما اورده ايرادكم وارد هو ان الوجود الخاص
ان كان مستلزما لان يكون مفهوم الواجب محمولا
عليه حملا عرضيا لم يكن الوجود الخاص واجبا
واحدا كان او اكثر وان لم يستلزم فلم لا يجوز ان
يكون وجودات خاصة متعددة لم يكن مفهوم الواجب
محمولا على شئ منها ولا عرضيا كما يكون فى الواجب
وان ادعى ان الوجود الخاص اذا كان واحدا
لم يكن مفهوم الواجب محمولا عليه حملا عرضيا و
اذا كان متعددا كان كذلك فذلك دعوى من غير
بينة فهى عنه غير بينة ولا مبينة والى ما يقرب من
هذا اشار بعض العلماء ومن العجب الذى ليس
منه تعجب انه انتحل هذا من كلام بعض الاعلام
معنونه بقوله فان قلت ثم قال وقد يستدل
ثم اعترض عليه بانه مبنى على دعوى من غير دليل ولا
بينة اقول ان المستدل ادعى بداهة مقدمة وليس
طلب التعليل على ما ادعى بداهته من اداب ارباب
التحصيل نعم له ان يقول انه غير بديهى عندى ولعل
المستدل لا يعبا به ثم قال وقد يقال ان وجود
الواجب ثم اعترض عليه قائلا انت خبير الخ اقول
انت خبير بان هذا الترديد غير سديد فانه اراد

على ما صرح به ان وجود الواجب عين هويته فاراد ان كونه موجودا واجبا عين كونه هو وما اراد ان وجوده الخاص هو هو ولا ان كونه موجودا مطلقا عين كونه هو ثم قال برهان آخر لو تعدد الواجب فاما ان تتحد المهية في ذلك المتعدد او تختلف الى قوله وهو برهان مختصر اقول انه لعمرك على ما قررته لا يكون برهانا ولا دليلا فان قولك على الاول لا يكون قولها على كثيرين لذاتها ح ان اراد ان ذاتها لا يكون مقولية لحملها على كثيرين وان اراد ان ذاتها لا يكون علة تامة لحملها على كثيرين فهب انه مسلم لكن المطلوب منه غير لازم واللازم غير مطلوب ولا نسلم ان حمل معنى على كثيرين يستلزم ان لا يكون ذلك المعنى واحدا وقوله على الثاني يكون وجوب الوجود عارضا ح ان اراد عروضا خارجيا وان اراد انتزاعيا او مطلقا فلا نسلم ان كل عارض معلول وقد مر المستند و اعترف به في الوجود الخاص الواحد الذي هو عين الواجب على زعمه

صح

وحيث انها في نفس الامر فيكون فاعلا مستقلا للممكن من حيث انه ممكن ثم الذي توهم من لزوم جواز كون جميع الممكنات علة لنفسها باطل فان جميع الممكنات من حيث انها كثيرة ممكنة بخلاف الواجبات واما العبارة التي نقلها من التعليقات فلا تم انها تؤيد كلامه وتحصل مرامه فان المنفي اللازمة من المقدمتين ان مجموع الواجبين لا يكون واجبا ولا يستلزم ذلك ان لا يكون موجودا لجواز ان يكون من حيث انه مجموع واحد ممكنا معلولا مستندا الى الاجزاء التي هي واجبة من حيث انها منفصلة كثيرة على ما مر غير مرة فاللازم غير مطلوب والمطلوب غير لازم وليس فيما نقله من العبارة دلالة على ان المراد به اثبات التوحيد الفصل الثالث في ان واجب الوجود لا يقبل القسمة للاجزاء اصلا اعلم ان القسمة على ضربين احدهما قسمة الكل الى الاجزاء وهو كثرته وتحليله اليها سواء كانت فعلية ام لا وقد يعبر عن معنى عدم الانقسام بهذا ويعبر عن هذا المعنى بالاحدية وثانيهما قسمة الكلي الى جزئياته وهي عبارة عن ضم قيود متخالفة اليه ليحصل بانضمام كل قيد قسم وهذا الضرب من القسمة تقسيم الكلي وتحصيل اقسامه لا بالتجزية والتفصيل بل بالجزئية والحمل على كثيرين مختلفين بالعدد هي الجزئيات سواء اختلفت احادها بالماهية ام لا ويعبر عن عدم قبول القسمة بهذا المعنى اي بالحمل على كثيرين مختلفين بالعدد بالواحدية والواجب تع لا يقبل شيئا من ضربي القسمة اما الثاني فلما مر في الفصل الثاني واما الاول فلما وقع في هذا الفصل فاقول قال المعلم الثاني في الفصوص وجوب الوجود لا يقبل القسمة للاجزاء القوام مقداريا كان او معنويا والا لكان كل جزء من اجزائه اما واجب الوجود او ممكنه واجب الوجود والماهية واجب الوجود وهي اقدم بالذات من الجملة فتكون الجملة ابعد من الوجود هذا كلامه وبيان الخلف في الشق الثاني بعد معرفة ان الاولى هي الاولية العقلية حتى ان مرجع التقدم على تحقق مع ما فيه للاولية وجود المتقدم

بحسب حكم العقل بعد مقايستهما الى الوجود ان الواجب والممكن اذا قايسهما العقل الى
الوجود يجد الواجب اقرب من الوجود فيحكم بانه وجد الواجب فوجد الممكن فيحصل في عقله
الاستناد فكرر من الكلام في المرام بعد ما هو المقرر المشهور عند الجمهور من ان
الوجود يختلف في الاولية والاولوية ان كل واجب فهو اولى بالوجود من غيره مطلقا
واجبا او ممكنا فلم يكن الواجب الا واحدا وان الذي يعتبره حسن التقدم والاولوية انما هو
منع الاولوية العقلية وان كل جزء فعليا او فرضيا ذهنيا او خارجيا فانه اقدم واولى
بالوجود من كله ويلزم من هذا لزوما ظاهرا ان لا يكون للواجب تع جزء اصلا لا فعليا
ولا فرضيا ولا ذهنيا ولا خارجيا فلا يكون جنسا ولا مادة ولا صورة ولا عرضا ساريا
في جسم لهذا ولان العرض محتاج الى موضوعه فلم يكن عرضا غير سار ايضا فيكون مجردا
فردا احدا صمدا لم يكن له ذاتي اصلا لا جنسا ولا فصلا ولا نوعا مهية بسيطة او مركبة
وانما يكون حقيقة محققة لسائر الحقائق لا يقال لو كان وجود الجزء الفرضي
اولى من وجود الكل واقدم لزم ان يكون غير الكل في الوجود اذ الوجود الاولى غير غير
الاولى فيلزم ان يكون فعليا لا فرضيا لانا نقول لا نقول ان وجود الجزء اولى
من وجود الكل بل نقول ان الجزء اولى بالوجود وبين المعنيين بون بين وان الاقدمية
والاولوية المعتبرة ليست الا منع الاولوية العقلية فان قلت لو كان الجزء الفرضي
مقدما لزم تقدم امور غير متناهية على كل متصل حيث يقبل القسمة بغير نهاية قلت ان
اريد غير المتناهي بالفعل فاللزوم مم وان اريد بالقوة فبطلان اللازم غير مم بل العقل
يحكم باولوية كل جزء فرض فرضه واعتبره دون نسبة الى الكل وهذا التقدم والسبق على ما
تقرر بعد ليس بحسب نفس الامر وانما هو الاحقية والاقربية التي يحكم بها العقل و
خلاصة البيان ان العقل يحكم بتقدم الواجب على كل ممكن وتاخر الكل من كل جزء فلو
كان للواجب جزء ممكن لزم تقدم كل وتاخره وايضا لو كان جزء الواجب ممكنا لزم

واول ه





ان ينعكس الامر والحكم الاول فان العقل يحكم بحكم المقدمة الثانية بتقدم جزء الجملة
عليها فيحكم بان الممكن الذي هو جزء الواجب على هذا التقدير مقدما عليه فيقف
لاستلزامه الدور وخلاف ما تقرر اولا وهو حكم العقل بتقدم الواجب على كل ممكن
وذلك لما حقق في الفصلين السابقين فان خلافه يستلزم الكثرة او تعدد الواجب و
هما خلاف ما فيهما ولما المقدمة الثانية وهو تاخر الكل عن كل جزء وتقدم الجزء على كل
كل فرع انه بين بنفسه بقوله فان قلت ان اردتم بتقدم جزء الجملة عليها الكلية
فغير مم اذ الجزء التحليلي ليس مقدما على الجملة بل متاخر عنها ضرورة انه ما لم يكن شيء لم
يمكن تعقيله وتحليله الى اجزائه وما لم يحلل ولم يقسم اليها لم يحصل الجزء التحليلي وان اردتم
الجزئية فمسلم لكن لا يلزم ح من الدليل الا ان لا يقبل الواجب القسمة الى الاجزاء التحليلية
كالجنس والفصل قلت المراد الكلية وذات الجزء التحليلي مقدم على الجملة وان
كان وصف الجزئية موخرا فان الجملة وذات جزئها التحليلي اذا قايسهما العقل
الى الوجود يحكم العقل بتقدم ذات جزء الجملة عليها وذلك لا ينافي تاخر وصف
الجزئية عنها فذات الجزء بدون وصف الجزئية مقدم على الجملة ومع وصف الجزئية
ليس مقدما عليها كما ان ذات العلة بدون وصف العلية مقدم على المعلول ومع وصف
العلية ليس مقدما عليه بناء على المضايفة ولا فرق في مجرد ذلك بين الجزء التحليلي و
التركيبي وما تمتاز به عن الآخر انما هو بحسب الخارج عن الاجزاء الاخر وعن الكل و
صحة التقدم في بعض الصور زمانا الى غير ذلك مما فصل في موضعه قيل هذا الجواب
لا يفي باثبات المط لان ذات الجزء التحليلي امر ينتزعه العقل بمعونة الوهم من المتصل
الواحد فان اريد بذاته هذا المعنى فهو ليس مقدما على المتصل وان اريد ما اخذ منه هذا
الجزء وما انتزع منه فهو ذلك المتصل بعينه فلا يتقدم على نفسه وبالجملة ليس في هذا الكلام
ما يحل العقدة واقول لا يخفى ان حل العقل بمعونة الوهم تفصيل الجزء لا تحصيله فذا

[illegible]

محصل غير مفصل والمراد هو الامر المحصل الغير المفصل وتقدمه على الكل بالوجه الذي ذكر
ثم ان المصنف قدس سره اشار الى جواب ايراد آخر فقال معترزا للايراد واورد على هذا
المسلك ان الاجزاء التحليلية كالجنس والفصل ليس جزء الشيء مطلقا ولا بحسب الخارج
فان الامر البسيط الذي لا تعدد فيه اصلا بحسب الخارج لا في ذاته ولا في وجوده اذا
وجد في العقل فصله العقل الى مفهومين متغايرين وهذا التفصيل والتعدد انما
يحصل في هذا الوجود دون الوجود الخارجي فيكون البساطة لازمة للماهية بالنظر الى
الوجود الخارجي والتركيب بحسب الوجود الذهني فلا تكون الماهية مطلقا ولا بحسب الوجود
الخارجي متقدمة على غيرها في ذاتها ووجودها الخارجي بل عند حصولها في الذهن ولا تم
استحالته ولزومه الامكان اقول والحق ان هذا ليس بوارد اصلا اما اولا
فلانه [illegible] في المعاني المقصودة واما ثانيا فلما مر في الفصل الثاني من ان الواجب لا
ماهية له والجنس مع انه ماهية يستلزم تحقق ماهية نوعية له والفصل يستلزمهما وبهذا
يظهر امتناع كون الواجب جنسا او فصلا او نوعا على ما فصل في موضعه واما ثالثا
فلما اشار اليه الشيخ وغيره من ان المقوم في هذا المقام ليس الا الاجزاء المستلزمة للكثرة
الخارجية وهي الاجزاء الخارجية والعقلية المأخوذة منها المطلق على ما يستفاد من ظواهر
عباراتهم وصرح به الاعاظم واما رابعا فلما اشار اليه المصنف قدس سره ثانيا على كون
التقدم ما جاء الا بحكم العقل [illegible] الوجود على ما اشار اليه قائلا اقول
ذلك الايراد غير وارد وتبيينه يستدعي تحقيق امرين احدهما الاجزاء العقلية و
الثاني تقدم العلة على معلولها ثم اشار الى تحقيق الامر الاول فقال اعلم ان الاجزاء
العقلية للشيء ليست اجزاء له حال حصوله في الذهن كما حسبه المورد حتى يكون ما حصل
من الانسان في الذهن حيوانا ناطقا فانه هناك كيفية نفسانية على ما ذهب اليه
المحققون وليس هناك حيوانا ولا ناطقا وتوضيح ذلك ان الاجزاء العقلية ما يحصل

اقول ان العقلاء في كيفية تركيب الماهية منه فاختلفوا على مذاهب اربعة وذلك ان مثل الاجزاء
اما ان يكون صورا لامور متعددة او لامر واحد وعلى الاول اما ان يكون تلك الامور موجودة
بوجود واحد او بوجودات متعددة وعلى الثاني اما ان يكون تلك الصور مأخوذة من
امور متعددة بحسب الخارج اولا فهذه احتمالات اربعة اخذ كل واحد منها مذهبا
والمختار عند الاكثرين هو الرابع وهو كون الصور لامر واحد غير مأخوذ من متعدد
الا ان المشهور عند الجمهور ان تلك الاجزاء اجزاء لتلك الماهية في الوجود العقلي
و[illegible] للنسبة الى المحل والعقل محل للجزء والجزئية واما المحقق المصنف قدس سره
فقد اختار ما هو المختار عنده وخالف الجمهور في هذا المشهور مقررا انها اجزاء
بحسب نفس الامر وتركيبها اتحادي على ما سيقرره ونسبتها الى العقل ليس لكونه محلا
قابلا للجزئية بل لكونه فاعلا للتجزئة والتفصيل والتمييز والتحصيل على ما اشار اليه بقوله
بل الاجزاء العقلية يقسم العقل الشيء اليها مثلا يقسم الانسان حين يعقل انسانا وهو
بحسب الخارج الحيوان الناطق وهو في الخارج حيوان ناطق لكنهما ليسا جزءين يحصل الانسان
من تركيبهما بل جزءين بتقسيم العقل الانسان اليهما بضرب من التقسيم فذات الجزءين
حاصل قبل التقسيم لكنهما في الخارج امر واحد وهو ذلك الشيء وذات كل واحد منهما بعينه
امر واحد بعينه بحسب اعتبار العقل وتحليله وليس لكل واحد منهما امر على حدة وحصوله
بعض حصول ذلك الامر بحسب حكم العقل وبعد تقسيم العقل اياه يتصف ذوات الاجزاء
بصفة الجزئية ويكثر ذلك الواحد ضربا عقليا من التكثير والا فليس في الخارج الا امر واحد
مركب من امرين تركيبا اتحاديا على ما يطلع على تفصيله وتحصيله في العقل [illegible]
هذا ما اشير اليه لتبيين الامر الاول ثم اراد ان يبين الامر الثاني فقال اعلم
ان تقدم العلة على المعلول ليس بحسب وجوده في نفس الامر فانهما هناك يوجدان معا
والا يلزم تخلف المعلول عن العلة التامة معا بل بحسب مقايسة العقل فان العقل اذا

بلغ الى هنا قراءة [illegible]
جعلني الله فداه [illegible]
[illegible]

فاس العلة ومعلولها الى الوجود يجد العلة اقرب منه والمعلول ابعد ويعبر عن هذا القرب و
البعد بانه وجد العلة فوجد المعلول وهذا الحكم شامل للاجزاء التحليلية ايضا فان
العقل اذا قاس الشئ وذات جزئه التحليلية الى الوجود يحكم بانه ما لم يوجد ذات الجزء
لم يوجد الشئ مثلا يحكم بانه وجد جزء الفلك فوجد الفلك وان كان وجود النصف نصف ما
في ضمن وجود الفلك وليس النصف امرا وراءه في نفس الامر لان هذا التقدم ليس
بحسب نفس الامر حتى يقتضي امرين متغايرين فيهما متميزين بل يكونان في نفس الامر واحدا و
العقل يعتبر جزءا فيه ويقيسه مع ذلك الجزء الى الوجود فيجد الجزء اقرب من الوجود وكذا يحكم
بانه وجد الحيوان فوجد الانسان وان كان امرا واحدا في نوع اي نوع فان هذين
الامرين من حيث انه حيوان بحسب العقل اقرب من الوجود من حيث انه انسان على ما
هو المشهور عند الجمهور ولذلك عد هذا من خواص الذاتي كما هو المسطور ثم بعد بيان
الامرين شرع في تقرير المراد ورد الايراد فقال اذا عرفت ذلك فلا خفاء في
سلسلة العلل والمعلولات مترتبة عند العقل بحسب القرب من الوجود والبعد عنه فانه
يحكم بانه وجد العلة فوجد المعلول ثم معلول معلوله ثم معلول معلول معلوله وهلم جرا ولا
في ان كلا مما في هذه السلسلة فهو معلول سوى ما كان مبدا فلو كان للواجب بالذات
اجزاء عقلية او غير عقلية كانت متقدمة عليه بالامر فيكون الواجب في غير مبدا السلسلة
فيكون معلولا هذا خلف اقول هذا تمام تقرير الجواب على ما قرره صاحب الكتاب
وفيه ما فيه وكان الحق ما نبه عليه ما اشرنا اليه ومما ينبغي ان ينبه له انه ليس لقائل ان
يقول انه يلزم على تحقيقه هذا تجويز كون العلة امرا بالعرض وهذا كما ترى ينقض الى الخلف
شنيعة كتجويز كون المبدا امرا تحليليا والكلام ما قرره يستلزم ان يكون لكل جسم علل
غير متناهية هي اجزاؤه التحليلية المقدارية ومن هذا الا ان الكلام الحق لانا نجيب عن الاول
بان العلية وان كانت بالمعنى عليه غير متلازمة لكون العلة موجودا ابدا سابقا على حال الآثار

ان علية



ان علية التي هي اخص منها تستلزم هذا كما لا يخفى فالمبدا الاول لوجوب كونه فاعلا يجب ان
يكون امرا بالفعل حقا فلا يكون تحليليا اصلا بل كان اصلا لكل اصل ويمكن ان يبنى الكلام
بوجه اخر امتناع كونه تحليليا بل جزءا مطلقا وعن الثاني بان الكثرة فرضية فالاجزاء
غير متكثرة بل الكل واحد فلم يكن عللا مترتبة ومنشا الاشكال اخذنا بالعرض مكان ما بالفعل
وقد اشير الى هذا فلا [illegible] انه ان قال احد بالفرق بين العلة والمقدم بالعلية فيقول
كل علة مقدم بالعلية من غير عكس ولا يلزم اطراد وجه التسمية في الافراد سهل عليه تقرير اخر
لجوابهما فاعرفه فانه مع وضوحه لا يخلو عن دقة وبالجملة خلاصة الكلام على ما تقتضيه القواعد
التي قررها القوم فيكون ان التاخر بحسب حكم العقل من علامات الامكان فكل ما هو
ممكن وكل ممكن معلول ومفعول وكل مفعول له فاعل مؤثر فكل ما هو له فاعل يؤثر فيه
ويوجده ولا يلزم ان يكون كل مقدم فاعلا او علة مستقلة نعم المبدا الاول لكونه منتهى
سلسلة الايجاد والوجود يجب ان يكون مؤثرا فاعلا مستقلا في الايجاد والوجود
ويلزم ان يكون واجبا حقا فلا يتاخر عن شي قطعا ولا يتقدم عليه شي لا فعلا ولا عقلا
فلم يكن جنسا ولا نوعا ولا فصلا ولم يتصور له شي من ذلك اصلا فلم يكن جسما ولا متكمما
ولا كما فهو الاحد الصمد الفرد الواحد المجرد فتبصر ويمكن الاستدلال بان الواجب
ليس له جزء تحليلي بانه لما كان الواجب هو الوجود المؤكد فجزؤه التحليلي اما وجود
مؤكد او امر اخر وعلى الاول يلزم كونه واجبا ثابتا على ما سبق تقريره من المقدمات حيث بينا
ان ماهية الواجب هو الوجود المطلق وعلى الثاني يكون ذلك الجزء محمولا لان ما عدا
الوجود المؤكد لا يكون واجبا وقد تقرر عندهم ان الجزء التحليلي لا يجب ان الكل في الماهية
والحقيقة اذا تمهد ذلك فنقول ما يتصور ان يكون له جزء تحليلي يلزم ان يكون
له جزء خارجي فيكون الواجب مفتقرا الى الجزء اي دخ سوف بيان الملازمة ان ذلك الجزء
ان كان وجودا مؤكدا كان واجبا فيكون موجودا بالفعل لا جزءا تحليليا مع انه يلزم

تعدد الواجب وان كان غير الوجود المؤكد لكون حكمًا فيغاير الكل بالحقيقة فيكون جزءا
خارجيا اكثر لا تحليليا مع انه يلزم تركيب الواجب من الممكن فظهر انه لا يقسم الى الاجزاء
المقدارية واما الاجزاء العقلية كالجنس والفصل فيظهر امتناع انقسامه اليهما لان
الجنس عندهم انما يحصل بالفصل والجنس لا يكون موجودا بذاته لاحتياجه بل الفصل المحصل
وبوجه آخر مفصل لانه من ان يكون احد الجزئين عين الوجود المؤكد او كلاهما عينه او
لا شيء منهما عينه وعلى الاول يكون الواجب ذلك الجزء ويكون الجزء الآخر خارجا عنه وعلى
الثاني يلزم تعدد الواجب كم وعلى الثالث لا يكون المركب منهما واجبا لاحتياجه بل
الاجزاء التي ليست عين الوجود واقول فيه بحث ولا يخفى فيه من وجوه المنع و
القدح والفساد والانحراف عن السداد ولعمري انه لضعيف سخيف جدا او نسجه
اسخف من نسج بيوت العنكبوت وهو مهدوم منقوض اجمالا وتفصيلا اما الاول فلانه
لو تم ما قصده حيث قصد انه لما تصور ان يكون جزء تحليلي يلزم ان يكون له جزء خارجي
لزم ان يكون لكل متصل واحد اجزاء غير متناهية بالفعل فان ما ذكره اورده في بيان الكلام
جار في كل متصل فان الجزء التحليلي غير مقطوعة واحدة من الآحاد ان كان تاما لزم تعدد
المباه فلم يكن الكل فلم يكن الكل آحادا واحدا وان لم يكن تاما كان مغايرا للكل بالحقيقة فيكونا
جزءا خارجيا لا تحليليا والذي يتراءى في جواب هذا فمثله جواب ذلك واما الثاني
اولا فبانه لا نم ان الجزء التحليلي لو كان وجودا مؤكدا لكان واجبا لذاته وقوله فجزؤه
التحليلي لا يتفرع على ما فرعه عليه ومنشأ الوهم ايهام العكس فان الذي تقدم وسبق
ان الواجب لذاته وجود مؤكد ولا يتفرع على هذا ان كل ما هو وجود مؤكد واجب لذاته
مستقل حيث لا تنعكس الموجبة الكلية كلية وثانيا بانه لو سلم لزوم كونه واجبا لذاته
فبطلان اللازم ممنوع وثالثا بانه ان اريد بالموجود بالفعل حيث قال في بيان
الملازمة فيكون موجودا بالفعل لا اجزاء تحليليا والجزء الفعلي موجودا بالوحدة اخرى غير



الكل موجود ممنوع ولم يلزم من كونه واجبا ان يكون واجبا آخر على حدة ولم لا يجوز ان يكون بعضا
من واجب لا واجبا آخر برأسه على حدة واستحالة هذا لم يثبت من شيء مما قدمه ومحل الكلام
الا فيه وهو اول المسألة وعلى هذا لا يلزم ان يكون جزءا بالفعل ولا تعدد الواجب و
ان اريد ما يقابل بل ما بالقوة بمعنى ان ذات الجزء غير معدوم فهب انه كذلك لكنه لا يستلزم
ذلك مطلوبه بل اللازم منه غير مط والمط منه غير لازم فان الذي لم يكن بالقوة ولم يكن
معدوما لا يلزم ان يكون موجودا برأسه منفصلا مستقلا بل غاية ما لزم من عدم المعدومية
ان يكون موجودا وذلك يتصور بان يكون موجودا في ضمن الكل جزءا تحليليا لموجود واحد ولا
يلزم ان يكون موجودا فالموجود برأسه اخص من الموجود مطلق ولا يلزم من سلب الخاص
سلب العام ورابعا بان الشرطية التي ادعاها بقوله وان كان غير الوجود المؤكد
كان حكما ممنوعة ان اريد بالوجود المؤكد الوجود المؤكد الذي هو الكل بعينه وكذا
ان مغايرته للكل غير مستلزم للامكان لجواز ان يكون المغايرة بحسب التعقل والتحليل
لا في الخارج وان اريد غير الوجود المؤكد مطلقا فلا نم استلزامه للامكان لجواز ان
يكون موجودا مؤكدا لا وجودا او استلزام ذلك لتعدد الواجب بوجه دل التوحيد على
خلافه ممنوع فقوله في بيان الملازمة ان ذلك الجزء ان كان وجودا مؤكدا لكان واجبا
موجودا بالفعل لا جزءا تحليليا غير مسلم ولا نم استلزام ذلك لتعدد الواجب والذي
سرده سابقا من قوله لما كان الواجب هو الوجود المؤكد فجزؤه التحليلي اما وجود
مؤكد او امر آخر وعلى الاول يلزم كونه واجبا بناء على ما سبق من المقدمات حيث بينا
ان حقيقة الواجب هو الوجود المطلق وعلى الثاني يكون ذلك الجزء ممكنا لان ما عدا
الوجود المؤكد لا يكون واجبا تعليل عليل غير محصل ولا يحصل به المرام ولا يتم به الكلام
فانه مشتمل على دعاوى عديدة ومقدمات مقدوحة ولو كان حقيقة الواجب هو الوجود
المطلق لم يكن وجودا مؤكدا الا اذا بني ان الوجود المطلق وجود مؤكد ودون

سه وارث محبت کرده [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible] [illegible]

ابائه خوط الفساد وبه يبد واوجه من الفساد وخامسا بالمناقشة في قوله فيتحقق
الكل بالحقيقة فيكون جزء اخارجيا فانه مبني على ان الاتصاف بالوجوب والامكان في
الاجزاء الغير المتميزة يستلزم للاتصاف بالحقيقة والمناقشة فيه مجال ولم لا يجوز ان يكون
وجود واحد واجبا نظرا الى امر كالكل نظرا الى آخر كالجزء الغير المتميز وهذا وان لم يكن
صحيحا لكنه يصح الزاما بنا على زعمه حيث زعم ان الوجود المطلق واجب نظرا الى ذاته
ممكن نظرا الى غيره كما صرح به في حاشيته بل في حاشيته على الشرح الجديد للتجريد والجزء التحليلي
ليس له وجود آخر غير وجود الكل ثم هذا مما اختلف العلماء فيه ابطالا وتقريرا ولهم في
هذا المقام جرات شتى فان منهم من قال لو كان للواجب جزء تحليلي لم يمكن خروجه الى
الفعل فانه لا يكون له وجود آخر والحق جاز ان يتبعه جزء آخر وسادسا بالمناقشة
في لزوم احتياج الجنس بوجه الى الفصل بوجه يستلزم امكان الماهية وسابعا بمنع
بطلان اللازم على تقدير التسليم فان الجنس كالفصل عين النوع في الخارج ولا استحالة
في احتياج شيء من حيثية الى نفسه من حيثية اخرى على ما تفطن على النجاة فيما مضى ولا يلزم
من هذا امكان الذات الموجود في الخارج كما لا يخفى فان القوم اعترفوا بان الواجب
في كثير من جهاته وحيثياته محتاج الى ذاته وثامنا بان استحالة طرء احتياج جزء الى
جزء آخر عنه ولا يلزم من هذا احتياج الواجب الى ما هو خارج عنه بل غايته ما لزم احتياج جزء
عقلي لا خارجي الى جزء آخر كذلك فيكون من حيثية عقلية محتاجا ومن حيثية اخرى كذلك
محتاجا اليه ونفس حقيقته المتحققة الخارجية غير محتاج الى شيء اصلا وتاسعا بانه لا محصل
لمفصله فان كلا الجزئين وجود مؤكد بهما معا وجود واحد غير منفصل ولزوم تعدد
الواجب حيث لم يكن الاجزاء فعلية وعاشرا بانه يجوز ان يكون كل جزء من تلك
الاجزاء التحليلية وجودا مؤكدا دون تأكيد الكل حيث بها في التأكيد لمثله من سائر
الاجزاء ويكون تأكيد الكل اشد كما ان كل جزء من اجزاء قطعة واحدة من النار حار حرارة



دون حرارة الكل ولا يلزم من ذلك فعلية الجزء وذلك غير مستلزم لامكان الجزء كما تقدم
فالذي بنى كلامه عليه من ان الوجود الغير المؤكد ممكن بط ان اريد بغير المؤكد ما لم يكن
تأكيده مثل تأكيد الكل وان اريد به ما لم يكن تأكيده اصلا فمذهب انه كذلك مع المناقشة
في ذلك لكن الملازمة غير لازم واللازم غير حق فانا نختار ان وجودات الاجزاء كلها
مؤكدة مثل تأكيد الكل او دونه ولا يلزم لزوم تعدد الواجب في شيء من الصور التي لا يعلم
قبل والتم لو تركب الواجب من جزئين عقليين لجاز للعقل تحليله الى شيء ووجود
مثلا كمن جنسه الالف وفصله الباء فيكون الالف موجودا او باء موجودا وقد بين ان كل
ما هو كذلك فهو ممكن وهذان الوجهان يدلان على امتناع تركبه من الاجزاء المتباينة
ايضا والحاصل ان الواجب ليس فيه حيثية القوة بحسب ذاته بل هو فعل محض بريء عن
شوائب القوة ولذلك حكم الحكماء بانه لا ماهية له سوى الوجود فان ما له ماهية مغايرة
له فهو من حيث ماهيته ليس موجودا وانما يوجد بالفاعل وقد سبق تفصيل هذا من
قبل وبنوا على هذا ان الفاعل الحقيقي للممكنات باسرها هو الواجب وان ما عداه
بمنزلة الشرائط والآلات وذلك يظهر بعد تمهيد مقدمة هي ان العلة بالحقيقة ما يكون
مصدر الفعلية شيء ولا دخل في ذلك لما هو بالقوة فان ما هو بالقوة من حيث انه بالقوة
معدوم وفطرة العقل تشهد بان المعدوم لا يصير مصدرا للوجود نعم يمكن ان ما
يكون بالقوة شرطا لتاثير الفاعل الحقيقي وبعد تمهيد هذه المقدمة نقول الماهيات
في حد ذاتها بالقوة وما بالقوة لا يصلح ان يكون مصدرا لما بالفعل والممكنات كلها ماهيات
فلا شيء منها مصدرا حقيقة والماهية وجودها وان صار بالفعل بسبب الفاعل فهو امر
اعتباري ومتعلق بالماهية التي هي بالقوة فهو مخلوط بالقوة فلا يصلح مصدرا حقيقيا
لما هو بالفعل كما فعله بعض المحققين في رسالة في هذا البحث فبقي ان يكون المصدر
الحقيقي هو الوجود المؤكد المتبرئ عن الماهية الذي هو الواجب فلا مؤثر في الوجود الا هو

وما يوجد في العلم الطبيعي ان النار يؤثر في التسخين ونظائرها فهو بالحقيقة مبدأ
لا عداد لا فاعل حقيقي على ما هو مصرح به في كتب القوم وهذا الحكم جاء صرح به الحكماء و
الصوفية والمتكلمون الا المعتزلة اقول ان صاحب القيل لعلوه في المراء والجدال
والطماره علىه من خواص اسم الجلال ربما يعقل عن الهوى والمخيم فيتورط في اغلاط
فاحشة فاضحة فانه في تقرير هذا الدليل العليل اخذ قول الاستاد قدس سره بعد
الاصرار في الانكار فانتحل كلامه ونقل مرامه وغير عبارته على ما هو دابه وعادته فان
كثيرا ما ينكر ما افاده الاستاد قدس سره ثم يعترف به وينتحله وينسبه الى نفسه لكنه لا يشعر
بذلك فانه كما لا يتفطن يتكلم بما يقول ولا يدرى ما يقول والاستاد قدس سره قرر بها
قرره ان الواجب لا مهية له وما قرر بهذا انه لا جنس له على ما قرره الدقيقة ولو اغمض
عن ضعف الدقيقة لدقيقة فما قرره صاحب القيل الى زعمه العليل عليل فان مهية الواجب
على زعمه هو الوجود لا انه لا مهية له على ما افاده الاستاد قدس سره والكثر عليه غير مرة
فالوجود الذى هو مهية الواجب على زعمه ان كان هو الوجود البديهى العام على ما
ذهب اليه بعض الاوهام ويدل عليه كثير من تصريحاته وتلويحاته في عباراته جاز ان يكون
له اجزاء تحليلية عقلية ولم يكن اجزاء لمفهوم الوجود كما ان الكيفية الجامعة للمشاكلات
المؤثرة للمحلقات اعنى جنس الحرارة وفصلها ليسا اجزاء لمفهوم الحرارة على ما قرره قوم
وذهب اليه جمع فان كثيرا ما يعرف مفهوم الحرارة مع الغفلة عنهما لا يقال الوجود اعم
المفهومات فلو كان مهية فرد لم يكن له جنس لانا نمنع الاعمية المنافية لتحقق الجنسية كيف و
الوجود غير صادق على المهية والاعم هو الموجود لا الوجود الذى زعم هذا القائل انه
مهية الواجب وان كان هو الوجود الخاص على ما هو المشهور عند الجمهور فلا يدل دليله
على دعواه لوجوه شتى لا تخفى وعلى كل حال ان اراد بالوجود في قوله لجاز تحليله الى شئ و
وجود الوجود الزائد على المهية ورد عليه ايرادك هو منع لزوم الجواز بهذا الوجه





وان اراد به وجود غير زائد فبيان الملازمة مسلم مع ظهور المناقشة لكن بطلان التالى
عنه وقوله وقد تبين ان كلام كان كذلك فهو محكم من قبيل المشبهات التى لا حقيقة لها
ويشغب بها المشاغب في المشاغبة فان هذا المستدل ما بين هذا في شئ جامع و
لا في شئ من فوائده التى لا فائدة في شئ منها والذى يتصدى الاستاد قدس سره
لبيانه ان الذى ينحل الى مهية ووجود زائد عليها فهو ممكن ولا يلزم مما سرده صاحب
القيل الا انحلال الى مهية ووجود بل غاية ما لزم من ذلك لو لزم جواز تحليل الوجود
الذى هو المهية الى جزئين يكونان مهية مفصلة كما ان الوجود مهية مجملة نعم لو تبين ان
الاجزاء العقلية اجزاء خارجية او مستلزمة لها او انها ممكنة مستلزمة لامكان الكل او
بين لزوم كون الاجزاء العقلية اجزاء لمفهوم المهية وان مهية الواجب هو هذا الوجود
العام البديهى المعلوم وانه ليس لمفهوم المعلوم جزء اصلا لكن الاستدلال بما ادعاه
بوجه وان لم يكن له وجها لمرامه ولا توجيها لكلامه ثم الذى حصله في الحاصل لو كان
له حاصل ليس حاصله ما حصله اولا على ما يشير عليه سوق كلامه في مرامه ثم ان الذى
يقضى منه العجب وليس منه بعجيب لجلالة شانه وعلو كعبه ومكانه ما اتى قط بحق الا وعقبه
من شيطان نفسه بغلط فالذى قرره من انحصار الفاعلية والغائية في الحق حق و
مطابق لتحقيق الحكماء المحققين والمتكلمين والصوفية والاشراقيين وما عقبه من اعتبارية
المهيات وكونها بالعرض بعد غلط ليس فيه طائل ولا يرجع الى حاصل وما حققه المحققون
ليس على ما ادعاه او توهمه وتحقيق الكلام في المرام يستدعى بسطا لا يسعه المقام بل نقول
لما لم يقبل الواجب بالذات القسمة الى اجزاء القوام ولا موضوع له وكانت المادة من تلك
الاجزاء كان مجردا عن المادة ولواحقها غير مخلوط بها بخلاف الماديات فانها محفوفة بالعوارض
الغريبة المادية مخلوطة بها مغمورة فيها بحيث لا يجتنب الا معها فكانت الماديات كانسان
الغواشى الغريبة والمجرد عن المادة كعار عن اللباس قال المعلم الثانى في الفصوص

عينية الصفات

الحرف في الوصف والصفة

واجب الوجود لا موضوع له ولا عوارض له فلا لبس له فهو صراح وهو ط وما كان مستورا
محفوفة بالغواشي الغريبة المادية ولا يدرك الا ملوك صار المجرد بواسطة تجرده عن
لباس الغواشي غائبا عن الحواس فكون ظهوره منشأ خفائه تنبيه
على قولهم صفات الواجب عينه الصفة والوصف مصدر وصفت الشيء وصفا وصفة
والهاء عوض عن الواو كما في العدة والعظة والمتكلمين فرقوا بينهما فقالوا
الوصف ما قام بالواصف كقولك لزيد هو عالم والصفة ما قام بالموصوف كالعلم
للعالم وزعمت المعتزلة والاشاعرة ان الوصف والصفة وصفان مترادفان و
قال اهل السنة الوصف هو الكلام والصفة هو المعنى القائم بذات الموصوف و
حاصله ان قيام الوصف بالواصف والصفة بالموصوف قد اشتهر من الحكماء ان صفات
الواجب بالذات عينه واورد عليهم ان ذلك بالحقيقة نفي الصفة لانهم لم يريدوا ان
هناك ذاتا وصفة وهما متحدان حقيقة كما يتخيل في بادي النظر من ظاهر الكلام فانه ظاهر
البطلان لا يذهب اليه عاقل اذ كل واحد من الصفة والموصوف مغاير لصاحبه بل
على معنى ان ذاته يترتب عليه ما يترتب على ذات وصفة مثلا ذاتك غير كافية في انكشاف
الاشياء لك بل يحتاج الى صفة العلم الذي يقوم بك بخلاف ذاته تع فانه لا يحتاج في
انكشاف الاشياء وظهورها عليه الى صفة تقوم به بل المفهومات منكشفة لاجل ذاته تع
فذاته بهذا الاعتبار صفة العلم وكذا الحال في ساير الصفات ويرجع اذا حقق الى نفي
الصفات واقول ذلك الايراد غير وارد عليهم اذ لكلامهم بظاهره محمل صحيح و
لا يحتاج الى ارتكاب التحمل المذكور بيان ذلك ان صفة الشيء قد يطلق على ما يقوم به
في نفس الامر كالعلم والحركة بالقياس الى زيد وقد يطلق على عرض لا يقوم به في نفس
الامر كالعالم والمتحرك بالقياس اليه فانهما عين زيد في الخارج لصحة حملها عليه مواطأة
وزائدان على ماهيته ولا خفاء في ان الصفة بالمعنى الاول مغاير للموصوف في نفس الامر وبالمعنى

الثاني متحد معه فيها ولا في انه يجوز ان يحمل قولهم صفاته تع عين ذاته على ان صفاته من قبيل
الثاني المتحد مع الموصوف في نفس الامر لا مثل العلم والقدرة فان قلت معنى القادر
ما قام به القدرة على ما نص عليه ارباب اللغة فاذا لم تكن القدرة صفة له تع لا يكون قادرا
بهذا المعنى فلا يكون القادر صفة له ايضا وكذا الحال فيما شانه ذلك كالعالم والموجود
قلت لا نسلم ان معنى القادر ما قام به القدرة بل معناه ما يعبر عنه بالفارسية بتوانا
وتفسيره بما قام به القدرة ماخوذ من قول ارباب اللغة اسم الفاعل على ما اشتق من فعل
لمن قام به ولا نعول عليه فانهم لما تتبعوا المشتقات ووجدوا مبادي كثيرة منها
قائمة بالذات الذي يدل عليه المشتق بنوا الضابطة عليها ولم يعتبروا المامول في ذلك على
ما هو دابهم في كثير من الضوابط ولما دل البرهان على امتناع قيام بعض مبادي المشتقات
كالوجود والوجوب على ما حقق في موضعه علم ان القيام المذكور غير لازم وان معناه ليس ما قام
به المبدا فلا يكون معنى القادر ما قام به القدرة وكذا الحال في نظايره هذا ما سنح لي
القاصر فكري والحق عندي ما حققه في الحكم المنصوص به ورجا بري في اركان رياض
الرضوان شيئا من هذا وليس هذا امرا تبرعيا ولا ينافيه لا الاثبات ما اثبته القوم وتحصيله
وتلخيصه ان الصفة ضربان متحد غير زائد وزائد غير متحد والمبدا الاول لا يتصف الا
بالاول قال امير المومنين عليه السلام الحمد لله الذي لا يبلغ مدحته القائلون ولا يحصي
نعماءه العادون ولا يودي حقه المجتهدون الذي لا يدركه بعد الهمم ولا يناله غوص
الفطن الذي ليس لصفته حد محدود ولا نعت موجود ولا وقت معدود ولا اجل
ممدود فطر الخلائق بقدرته ونشر الرياح برحمته ووتد بالصخور ميدان ارضه اول
الدين معرفته وكمال معرفته التصديق به وكمال التصديق به توحيده وكمال
توحيده الاخلاص له وكمال الاخلاص له نفي الصفات عنه لشهادة كل صفة على
انها غير الموصوف وشهادة كل موصوف على انها غير الصفة فمن وصف الله سبحانه فقد

قرينه ومن قرنه فقد ثناه ومن ثناه فقد جزاه ومن جزاه فقد جهله ومن اشار اليه فقد
حده ومن حده فقد عده ومن قال فيم فقد ضمنه ومن قال علام فقد اخلى منه
الفصل الرابع في ان واجب الوجود هل يجوز ان يكون له صفة
زائدة ام لا اختلف في ذلك فجوزه طائفة من المتكلمين والكرامية فانهم اقوى منهم والحكماء
قبل ذهب الحكماء الى ان البسيط الحقيقي الذي لا تعدد فيه من جهة اصلا كالواجب
على رايهم لا يكون فاعلا لشيء وقابلا له وبنوا على ذلك امتناع اتصاف الواجب بصفات
حقيقية والذي عولوا عليه في ذلك هو ان نسبة الفاعل الى المفعول بالوجوب و
نسبة القابل الى المقبول بالامكان والوجوب والامكان متنافيان لا يجتمعان في
محل واحد بالقياس الى امر واحد من جهة واحدة وورد هذا الاستدلال بانه ان
اريد ان الفاعل عند استجماع شرائطه وارتفاع موانعه وصيرورته موصوفا بالفاعلية
بالفعل وجب وجود المفعول له فكذا القابل اذا اجتمع معه جميع ما يتوقف عليه كونه
قابلا بالفعل وجب وجود المقبول معه وان اريد ان القابل وحده لا يجب معه وجود
المقبول ولا عدمه فكذا الفاعل وحده لا يجب وجود المفعول فلا فرق واقول
الفرق بين الصورتين ان الفاعل بمجرد استعداده لا يؤثر في امر لا يصير فاعلا له بالفعل
وانما يكون فاعلا له اذا اثر فيه بخلاف القابل فانه بمجرد استعداده لقبول الشيء يصير قابلا
له بالفعل سواء حصل فيه ذلك الشيء اولم يحصل الا يرى ان الثوب الابيض قابل لسائر
الالوان فاذا نسب الى ما هو فاعله بالفعل كان واجبا ... واذا نسب الى ما قابله بالفعل
كان ممكن الحصول معه لجواز ان لا يكون حاصلا فيه فاذا كان امر غير ذي جهتين قابلا وفاعلا
لامر واحد لزم ان يكون نسبته اليه بالوجوب بواسطة انه فاعل بالفعل وبالامكان بواسطة
انه قابل بالفعل له معا وعلى هذا يكون قوله القابل اذا اجتمع فيه جميع ما يتوقف عليه كونه قابلا
بالفعل وجب وجود المقبول معه ممنوعا ثم قيل قد استدل الحكماء على مطلوبهم هذا

بلغ المدارسة في دار كتبه عمره الله للتتميم وتهذيب الحكم وتحريره

فيه ما



بان الاول تع لو كان له صفة زائدة على ذاته قائمة به لكان تلك الصفة ممكنة لاحتياجها الى
موصوفها ومحتاجة الى علة لامكانها وهذه العلة لا يخ من ان يكون ذات المبدا الاول او غيره
فان كان الاول لزم ان يكون الشيء الواحد من جميع الوجوه قابلا لصفة وفاعلا لها وهو
مح وان كان غيره لزم احتياج الواجب في صفته الى غيره وهو ايضا مح والجواب انا نختار ان
ذات المبدا الاول علة لها ولكن لا نم كون الشيء الواحد من جميع الوجوه قابلا لصفة وفاعلا
لها وانما يلزم ذلك لو كان الاول واحدا من جميع الوجوه وهو مم ولو سلم فلا نم استحالة
كون الشيء الواحد من جميع الوجوه قابلا لصفة وفاعلا لها وما استدلوا عليها فقد عرفت
ضعفه ويمكن ان يق بطريق البحث دون التحقيق علتها بعض معلولات المبدا الاول واستحالة
احتياج الواجب في صفة الى غيره مم نعم احتياجه في ذاته او وجوده الى غيره مستحيل واقول
في الجواب نظر لان المنوع التي بني الجواب عليها ساقطة اما سقوط المنع الاول فلما عرفت
من ان الاول بسيط غير منقسم الى اجزاء مقدارية ولا الى اجزاء معنوية ولا الى جهتية وعارض
وبالجملة على كثرة وما يكون كذلك لا يكون فيه كثرة بالكم واما سقوط المنع الثاني فلما عرفنا
آنفا من ثبوت التنافي بين الفاعلية والقابلية لصفة واحدة بالفعل واما سقوط المنع
الثالث فلانه لو كان علة صفة الاول بعض معلولاته لكان ذلك المعلول موجبا لها و
الاول موجب له فيلزم ان يكون موجبا لها بواسطة فيكون نسبته اليها بالوجوب لان موجب
الموجب موجب ولما كان قابلا لها يلزم ان يكون نسبته اليها بالامكان وهما متنافيان
لما عرفت آنفا اقول هذا الكلام ... الشيخ الفصل
الخامس في علمه تع هذا الفصل ينبغي ان يعتني به كل طالب وفيه مقدمة وسبع مطالب
الاول انه عالم بذاته ثم انه تع عالم بسائر الموجودات الكليات منها والجزئيات لا
يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السموات ثم كيفية علمه تع بالموجودات المتغيرة
المغايرة له ثم بيان احاطة علمه تع بالامور المتغيرة الزائلة ثم بيان كيفية اشتماله على الكل

بلغ المدارسة لديه ... لعبد ... الله ... كاحسن ...

نيابين في كيفية تعلقه بالجزئيات لا بيان وحدته مع كثرة المعلومات اما
المقدمة فهي لتعيين معنى العقل وبيان ان كل مجرد عاقل والمقدم المقدمة فنقول العلم
ان العلم المساوق للادراك مطلقا ضروري له انواع اربعة الاحساس والتخيل والتوهم
والتعقل ثم النظر والافكار والتامل والاعتبار يدل على انها ثبوت يمكن احدهما ان
الشيء المدرك بما هي مدركة اذا كانت جرمية لم يمكن ادراكها تعقلا بل احساسا او تخيلا او
توهما وان لم يكن كذلك امكن ذلك على ما نورته فقوله وقوله وقد يمكن اي المدركة
مكتنفة بالغواشي المادية كالهيولي وهي لا تقدر على التعقل وقد يمكن تجردها عنها كالقوة
العقلية وهي تقدر عليه اشارة الى هذا وفي التعبير بالاكتناف فكنه لا يخفى وثانيهما
ان الجزء المادي بما هو جزء مادي لا يكون معقولا اصلا ثم اذا جرده عاقل بالتجريد عنه
وهو المادة صلح لذلك وصار معقولا واليه اشار بقوله وان الامور المادية المكتنفة
بالغواشي المذكورة لا تصلح لان تعقل واذا جردها العقل عنها صلح لذلك فيكون الغواشي
المذكورة ما نوعين العاقلية والمعقولية ويحدس الحكماء من ذلك بان ما يكون مجردا عن
الغواشي المذكورة لا يكون لها مانع من العاقلية ولا من المعقولية فيكون عاقلا لنفسه
ولما فيه ولا باس ان نفصل تفصيلا فنقول ان الحكماء حكموا بان كل مجرد عاقل
لنفسه ولغيره والعلماء من المتكلمين المتأخرين اعتبروا احكام الحكماء وقرروا ما قرروه والذي
حرروه في التوضيح والاستدلال امران الاول ما اشار اليه الاثر القمير ومحصله
ما يحصل من تحصيل خصوصه صلوح مجملا مفصلا ان النور ظ وهو ظ لنفسه مظهر
لغيره بل كل ما ظ مظهر نور لمظهر وله مظاهر منها العلم وهو في النور الا بعيد
الانسي الذي هو النفس المجردة يعني النفس فانه هو الظ لنفسه المظهر لغيره من صفاته
ومتعلقاته فهذا النفس علم ونور وسائر المجردات عن ملابس التعلقات لزيادة
تجردها وظهورها اتم نورية واشد ظاهرية ومظهرية فكل نور ظ لنفسه مظهر لغيره

كل مجرد عاقل لنفسه ولغيره

بيان دليلين



فكل عالم ومعلوم وكلما كان النور كان غيره به اظهر وظهوره اكثر وهذا لمع انما جاء
تفصيل لكلامهم وتحرير لمرامهم وفيه ما فيه وهذا على التنبيه الثاني ما قرره
المشاؤون على ما قرره الحكيمان ابو علي بن سينا البخاري وابو نصر محمد الفارابي و
محصله على ما فصله وحرره المتأخرون ان كل مجرد يصح ان يكون معقولا لانه يكون بريئا عن
الشوائب المادية وكل ما هو كذلك فشانه بحسبه ان يكون معقولا لانه لا يحتاج الى
عمل يعمل به حتى يصير معقولا فان لم يعقل كان ذلك من جهة العاقل فكل ما يصح
ان يكون معقولا يصح ان يكون معقولا مع غيره لان كل ما يصح ان يعقل فعقله يمتنع
ان ينفك عن صحة الحكم عليه بالوجود والوحدة وما يجري مجراهما من الامور المعقولة
والحكم بشيء على شيء يقتضي تعقلهما معا فاذن كل ما يصح ان يعقل يصح ان يعقل مع غيره
وكل ما يصح ان يكون معقولا مع غيره يصح ان يكون مقارنا لمعقول آخر وكلما يصح ان
يكون مقارنا لغيره من المعقولات يصح ان يكون عاقلا اذا كان مجردا قائما بذاته
اما الصغرى فظاهر واما الكبرى فلان كل ما يصح ان يكون مقارنا لغيره فاذا وجد في
الخارج يصح مقارنته لذلك الغير لان صحة المقارنة المطلقة لم يتوقف على المقارنة في العقل
فان صحة المقارنة المطلقة هي استعداد المقارنة المطلقة واستعداد المقارنة المطلقة
التي هي اعم من المقارنة التي في العقل متقدم على المقارنة المطلقة المتقدمة على المقارنة
في العقل والمتقدم على المتقدم على الشيء متقدم على ذلك الشيء فصحة
المقارنة المطلقة متقدم على المقارنة في العقل فلا يتوقف عليها والا لزم الدور فاذن
صحة المقارنة المطلقة غير متوقفة على المقارنة في العقل فاذا وجد في الخارج مجردا قائما
بذاته يكون صحة مقارنة المطلقة التي لا يتوقف على المقارنة في العقل بان يحصل فيه
المعقول حصول الحال في المحل وذلك لانه اذا كان قائما بذاته امتنع ان يكون مقارنته
للغير بحلوله فيه او حلولهما في ثالث والمقارنة المطلقة منحصرة في هذه الثلثة فاذا امتنع

رنه

وليد المشايد

الانسان منها بعين ان يكون الصحة بالنسبة الى الثالث له وهي صحة مقارنته للمعقول مقارنة المحل
للحال فيثبت ان كل ما يصح ان يعقل فاذا وجد في الخارج وكان مجردا قائما بذاته يصح ان
يقارنه معقول آخر مقارنة الحال المحله ولا نعني بالتعقل الا مقارنة المعقول للموجود المجرد
القائم بذاته مقارنة الحال لمحله فكل مجرد يصح ان يكون عاقلا لغيره وكل ما يصح ان يكون
عاقلا لغيره يصح ان يكون عاقلا لذاته لان كلما يعقله لذلك الغير يستلزم امكان ان يعقل
انه يعقل ذلك الغير وصحة الملزوم يستلزم صحة اللازم فصحة تعقله للغير يستلزم صحة
امكان تعقل انه يعقل ذلك الغير وتعقل انه يعقل ذلك الغير يستلزم تعقل ذاته
لان تعقل القضية يستلزم تعقل المحكوم عليه فثبت ان كل مجرد يصح ان يكون عاقلا
لذاته فيجب ان يكون عاقلا لذاته دائما لان تعقله لذاته اما بحصول نفسه او بحصول
مثاله والثاني بط لاستلزامه اجتماع المثلين فتعين ان يكون تعقله لحصول نفسه و
دائما حاصل له لا يغيب اصلا فيكون التعقل دائما حاصلا فثبت ان كل مجرد عاقل
من معقولاتهم بعبارتهم ثم اعترض عليه بوجوه احدها انه لم لا يجوز ان يكون خصوصية
ذات المجرد مانعة عن تعقله كما هو حالها في كنه ذاته تع فيمتنع ان يكون معقولا لغيره فيجوز
ان يكون بعض المجردات بحيث يمتنع معقوليته مطلقا وثانيها ان تقدم المقارنة
المطلقة على المقارنة الخاصة انما يتم اذا كانت المقارنة المطلقة ذاتية لها وهو ممنوع وثالثها
انه يجوز ان يصح لذات المجرد المقارنة المطلقة في ضمن هذا الفرد الخاص فقط اعني المقارنة
في العقل لا لان صحة المقارنة المطلقة موقوفة على هذه المقارنة الخاصة بل لان
ذات المجرد بحيث لا تقبل الا هذه المقارنة الخاصة اعني المقارنة العقلية وايضا ما
ذكره في الشفاء من توقف صحة المقارنة المطلقة على المقارنة العقلية يدل بعينه على امتناع
توقف صدق المقارنة المطلقة بالنسبة الى القسم الثالث فيلزم احد الامرين
اما فساد هذا الدليل او بطلان هذه المقدمة فان قيل توقف صحة مطلق المقارنة



على هذه المقارنة الخاصة لا لذاتها بل لعارض وهو كون احد المتقارنين موجودا قائما
بذاته فلا يتحد جهة التوقف فلا دور واجيب بان توقف صحة مطلق المقارنة
على المقارنة في العقل ايضا ليس لذاتها بل لعارض هو ان كل واحد من المتقارنين
موجود ذهني قائم بغيره فلا يتحد جهة التوقف فلا دور ورابعها انه يجوز ان
يكون من خاصية بعض المجردات تعقل المعقولات ويمتنع عليه ان يعقل انه يعقلها و
القياس على ما يجده الانسان من نفسه لا يفيد حكما كليا يقينيا اقول
على ما قرره وغير ما حرره ايرادات اخر منها انه منقوض بالاحساس والمحسوس بان
نقول ما ذكره جار فيه فنقول كل محسوس حاس بانه يمكن ان يقارنه محسوس آخر في الحس
وتلك المقارنة غير معلولة للوجود الحسي فيصح المقارنة في الوجود الخارجي فاذا قام
بذاته وقام به محسوس احس به فيلزم ان يكون كل محسوس حاسا قوة او فعلا وليس كذلك
ومنها ان الدليل لا يتم الا بعد ان يتم لزوم عدم اختلاف لوازم الوجود ولا يندفع هذا
بما اورده بخلاف ما اورده فانه يرد بما اورده ومنها انه لا يتم بهذا التقدير عالمية
الواجب التي هي المقصد الاقصى والمطلب الاعلى من تقريره الدليل هذا فان على تقدير ما ذهبوا
اليه وقرروه ليس مقارنة المعقولات للذات ومنها ايرادات اخر لا نطول بها ولعلها
تجدها في ساير تعليقاتنا ثم اقول يمكن ان يجاب عن اصول اصلها العمدة عن الاعتراضات
الاربعة التي نقلناها وذلك بان نقول في جواب الاول ان كل مجرد موجود اما ان يكون
لمهيته غير الانية او يكون مهيته انيته وكل منهما معلوم اما الانية فظ واما غيرها من المهيات
فلانه اما جوهر او عرض ولكل جنس معلوم وفصل يمكن معقوليته لانه جزء للمهية العقلية
نعم هذا الايراد يرد بظاهره على القائل بان مهية الواجب وجود خاص غير معلوم الكنه
والقائل بان الجوهر ليس بجنس والقائل بان الحقيقة والهوية الخارجية قد يخالف
المهية العقلية ويمكن ان يجاب عن الاول ايضا بوجه آخر هو انه ان اريد بقوله بعض

بلغت
المقابلة تحت سرير تقريره
خلده الله لتربيع العلية لنوير
المستعدين وتتميم الا
في تحرير وتحقيق وتوزيع
وانا محمد
صفحة

المجردات لا تعقل انه لا تعقل بكنهه كما هباته نعم وان اريد انه لا تعقل بوجه كخصه فهو
مع والمستند ظ وبه يتم المطلوب وعن الثاني بان هذا الاعتراض بذاته المجردة فهو
منع مقدمة استدل عليه من غير تعرض لمقدمات دليلها حيث قيل لا مانع الا المادة وعلائقها
والمجرد مجرد عنها وان اريد انه لا تعقل بخصوصيات اخر فهب انه كذلك لكنه لا
ينفع ذلك اذ بهذا القدر يتم المطلوب ولا يلزم التزام ذلك ثم الذي صرح جوابه
ان ذاته مع ممتنع ان تكون معقولا للغير لا يستلزم ذلك امتناع معقوليته مطلقا
حتى لنفسه وان اريد انه لا تعقل بوجه كخصه فهو مع والمستند ظ وبهذا يتم المطلوب
وعن الثاني بان هذا الاعتراض لا يخل وان الدليل يتم بدون ما منع فيه وعن الثالث
بان المستدل بين ان صحة المقارنة غير مشروطة بالوجود الذهني بل هي حاصلة في الخارج
فيصح ان تقارن في الخارج وبه يثبت المطلوب نعم يرد عليه مع هذا ايرادا فراشرت اليه
وحررته في ارشاد رياض الرضوان بعنوان قولكم في الخارج ان جعل قيدا للمقارنة
منعناه وان جعل قيدا للصحة سلمناه لكن المطلوب منه غير لازم واللازم غير مط وعن
الرابع بانه شبه مكابرة ويمكن التنبيه على بطلانه بوجوه ومن العلماء من حرر دليل الحكماء
بان الصورة المجردة العقلية اذا حصلت في محل صيرت محله عاقلا فاذا قامت بنفسها
وحصلت لنفسها صيرت نفسها عاقلا قالوا تصيير الشيء نفسه متصفا بصفة اولى من تصييره غيره
متصفا به فما يكون له قوة تصيير الغير متصفا به فتصييره نفسه متصفا بصفة اولى له واسهل
فان الحلاوة اذا حصلت لشيء صيرته حلوا فاذا قامت بنفسه وحصلت لنفسه كان نفسه حلوا
بل احلى اقول انه مغالطة ظاهرة حين ان يخفى فانا لا نسلم ان الحصول للنفس وللغير
بمعنى واحد ونحو واحد ولو سلم ذلك فلا نسلم انه يكفيه كذلك ويستلزم لذلك ولم لا
يجوز ان يكون هذا التصيير مخصوصا بالمحل وموصوف قابل ولا نسلم ان كل صورة عقلية
علية لها قابلية للعاقلية والعالمية كالنسب والاضافات فان قلت المعلوم عندهم



49

علم والمعقول عقل فاذا قام معلوم معقول بنفسه كان علما وعقلا فيكون عالما عاقلا لانه
حصل له علم وعقل قلت الكلام في الكلام الاخير واللزوم مم والتفريع متفرع
والعالم بمواقف بل للعالمية الذي حصل عنده صورة علمية منطبقة انطباعية مخالفة للماهية
المعلومة في كثير من اللوازم على ما قررره وط انه على تقرير هم هذا لا ينتظم الدليل ولا
يستقيم التعليل ثم ان الفاضل المولى الفاضل قطب الدين الرازي قال الحكم بان كل
مجرد عاقل بديهي ولهذا اجرى به لسان القدماء والمتاخرين كالامر المقرر وما اتوا بالدليل
فيه وما تكلف بعضهم من جهة صحة المقارنة تنبيه وتوضيح واقول ان البداهة و
النظرية تختلف بحسب الاشخاص والاوقات وان بديهته امثالنا من الطلبة لا تحكم
بهذا ولعل فطرته تحكم به لكثرة ممارسته ومدارسته وسماعه واستماعه ومطالعة عبارات
دالة عليه منسوبة لمن يعتقد فيه على ما اشار اليه ثم الحق ان هذا الحكم بان كل مجرد عاقل
حق وهو التحصيل الذي يقتضيه النظر الدقيق والى هذا اشار صاحب الاستدلال بالدليل
نوري حضوري مصور مع دقة وخفائه غير مستور قررته وحررته في رسالة
لمحققة بهذا الشرح من اراده فليطالع عنها المطلب الاول في انه تع
عالم بذاته وهذا مما نص عليه الانبياء واتفق عليه العلماء والحكماء وما خالفهم في
هذا الا شرذمة من القدماء ممن لا يلتفت الى كلامه كما لا عبرة بكلامه والحكماء قرروا
هذا بوجهين اولهما انه مجرد وكل مجرد عالم بنفسه كما مر وثانيهما ان العلم عدم الغيبة و
غير غائب عن نفسه فهو عالم بنفسه ولا يخفى انه يرد على هذا ان يكون كل شيء عالما بنفسه من
العلماء من التزم هذا وابدع بدلالات من عبارات فهو في هذا وارده من القدماء
موروثة من العلماء والحكماء والانبياء وفي التنزيلات الى هذا اشارات ومنهم من خصص
الدعوى بالمجرد فقال العلم عدم الغيبة عن الذات المجردة فلزم من هذا ان يكون كل مجرد
عالما بنفسه وانه تع مجرد واقول فيه ما فيه واما المتكلمون فقرروا اولا انه تع صانع

عالم بمصنوعاته فعلوا اخر هذا انه عالم بذاته فان من علم شيئا علم انه معلوم فيعلم ذاته و
استدلوا على علمه بمصنوعاته بوجهين اولها انه خالق قادر لكل شئ بقدرته وقصده
بالاختيار ولا يتصور ذلك الا مع العلم بالمعلوم وثانيهما انه تع يفعل فعلا متقنا وكل من
كان كذلك فهو عالم اما الكبرى فظ واما الصغرى فلا لا يخفى على من نظر في مصنوعاته
والحكم اشار الى الدعوى على ما قرره الحكماء بالوجه الاول فقال ولما كان
الواجب بالذات مجردا بذاته عن المادة ولواحقها كان عالما بذاته وعلمه بذاته
نفس ذاته لانه علم حضوري فظهر ان الغيرية في قوله بذاته راجع الى العلم ويمكن ان
يراد به الواجب ولكل وجه والثاني ادق بوجوه والاول اظهر كما لا يخفى
للطالب الثاني في انه عالم بسائر الموجودات والمشهور في بيان هذا
عند جمهور الحكماء انه تع علة لغيره وهو عالم بذاته والعلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول
وما ورد من القدماء في الاستدلال على هذا شئ والمتاخرون استدلوا عليه بوجوه
الاول انه من عرف العلة التامة فلا بد ان يعرف انه بهيتها لذاتها علة لذلك
المعلول فان ذاتها اذا كانت لذاتها لا لغيرها علة له متى علمت وجب ان تعلم على
هذا الوجه ومتى علم منها انها علة لذلك المعلول وجب ان يعلم ذلك المعلول لان
العلم باضافة على كل شئ متضمن للعلم بالاضافتين فاذن يحصل من العلم بالعلة العلم
بالمعلول هذا هو الدليل المشهور على ما قرره الامام الثاني ما ضربه صاحب قال
ان العلة والمعلول وان كانا متباينين الا ان المعلول لما كان لازما للعلة وجب
ان يكون العلم به لازما ايضا للعلم بها لان التعقل التام ان يكون مطابقا للوجود الخارجي
فاذا لم يكن بين العلة والمعلول واسطة وجب ان لا يكون بين العلم بهما واسطة ايضا
ثم قال هذا ما يمكن ان اقول في تقرير هذا الدليل الثالث ان من علم العلة و
الكشف له فينبغي ان يعلمها على ما هو علة وهي متبوع وجود المعلول فينبغي ان يعلمها

الاعتبارات والسلوب والاضافات لا تثبت الا بعد ثبوت الغير فالم يصدر
عن الواجب شئ لم يثبت فيه اعتبارات فلا يتقدم علمه بما صدر عن ذلك الصادر
وان اعترض عليه المتاخرون بان ثبوتها لا يتوقف على ثبوت الغير بل تعقلها
يتوقف على تعقل الغير ثم اقول بعد ثبوت الامر الاول يمكن اثبات الدعوى
بوجه تقريره ان علمه تع بما صدر عنه اولا بغير وسط ان لم يكن عين ذلك الصادر
ذاتا لكان غيره بالذات وح اما ان يكون غير الواجب او غيره فالاول بطل لان
الثاني حق ثابت فرضا كما اشير اليه اولا فتعين الثاني وهو ان يكون غير الواجب
فان كان ذلك الغير قبل الصادر الاول لم يكن الصادر الاول صادرا اولا وان
كان متاخرا عنه لم يكن علم الواجب بذاته علة تامة له وان لم يكن متقدما ولا متاخرا
كان هو الصادر صادرا اولا فان كان قائما بالواجب صفة له لزم قيام صفة به
وقد نفوه وان كان قائما بذاته لزم المثال الافلاطوني وقد ابطلوه على انا
ننقل الكلام الى الصادر الثاني اولا فان كان علم الواجب به غير ذاته لزم صادر
ثالث اولا وننقل الكلام اليه وهكذا فيلزم ان يكون الصادر الاول غير متناه
او منتهيا منتهيا الى الصادر اول يكون العلم به نفس ذاته ولا يخفى على الاذكياء
انه بهذا الذي قررته يتاتى اثبات انه طيب الحكم ويظهر الجواب عما اورد به
اولا وجه وجيه وبعض الناس ممن يريد ستر الحق بالوسواس بعد مطالعة كلام
المحقق في شرح الاشارات وما حرره صاحب المحاكمات ومدارسته لما اورده الاسـ
ايرادا على المحقق فما اورد كلامه على وجهه ثم اورد ما لا يورد عليه فقال و
ما قيل ان حصول المعلول للعلة اوكد من حصوله للقابل ثابتا على ان نسبة الفاعل
الى المفعول بالوجوب ونسبة القابل الى المقبول بالامكان فلما كان حصوله للقابل
علما كان حصوله للفاعل بطريق الاولى فهو غير تام لان كون الشئ عالما بالشئ

يقتضي وجود ذلك العالم ووجود المعلول في الخارج ان كان لازما لوجود العلة
فهو لا يرتبط بالعلة الا بحسب هذا الوجود ولا نم ان هذا الارتباط مصحح للعلم
بل للقايل ان يقول هذا كما يقال نسبة السواد الى قابله بالامكان والى
فاعله بالوجوب والنسبة الاولى منشأ الاتصاف فلان تكون الثانية منشأ
الاتصاف اولى اقول اولا ان منعه الاول غير موجه ولا متوجه على ان
المحقق ما صدد ابدا احتمال ومنع الاحتمال غير موجه ولا متوجه ولا يندفع الا احتمال
الا باثبات امتناع وقوعه وما اتى بشيء من هذا وما اورده بعض معترض ورد
مردود ولعل المحقق يقول ما حصل لشيء قد يكون حصوله له مستتبعا لاتصافه به
اذا كان قابلا لذلك الوصف ولا يلزمه كلية الدعوى ولا ان كل حصول
كذلك وان كان هو كذا فالسواد الذي سود وجهه به لا يعتبر بعضا ولا
ردا اما اولا فلان فاعل السواد وهو المبدا غير قابل للاتصاف به واما ثانيا
فلان كون حصول هو كذ مجوزا للاتصاف احتمالا لا يستلزم ان يكون كل حصول
هو كذ كذلك وذلك لدقته على ان له ان يقول حصول المفعول لكل فاعل ليس
بهو كذ لجواز ان يتوقف على امور اخر فلم يكن نسبته بالوجوب على ما توهمه وجيه
دليلا متخولا على المحقق وان اراد منع الشرطية التي على ثانيا فليس هذا نقل
كلام المحقق ولا دعواه ولا معزاه وانه لا يدعي الشرطية على ان يكون حصول
معلول لقابل علم مستلزم لان يكون حصول ذلك المعلوم لفاعله علما بل الذي
ادعاه مقدمة خطابية كلية ما نقلها هذا القايل المورد حاصلها ان حصول فاعل
معلوميه لقابل عالمية مستلزم لعالمية ذلك العالم بذلك المعلوم ولذلك نعلم
العالم ما حصل لذاته اولا لآلاته في محل ما حصله ان الحصول مطلقا على ما هو مستلزم
للعالمية وحصول هذا المعلول وهو المعلول الاول لعلة حصول خاص هو كذ

بهذا الوجه فيعلم المعلول ومن العلماء من قال مراد الحكماء ان العلم التام بالعلة
يستلزم العلم بالمعلول ومنهم من فصل هذا وقال العلم بالعلة اما بمهيتها من حيث هي
او بمهيتها من حيث استلزامها المعلول او بمهيتها بجميع لوازمها وملزوماتها وعوارضها
ومعروضاتها وما لها في نفسها وبالقياس الى غيرها فالعلم بالعلة بالوجه الاول لا يستلزم
العلم بالمعلول وبالوجهين الاخيرين يستلزم وبالثالث علم تام وبالثاني كالاول ناقص
فالعلم التام مستلزم كليا دون الناقص فانه قد لا يستلزم واقول لا يخفى ما
في كل من تلك الوجوه من وجوه القدح والخدش والنظر وتخصيص العلم بالتام
على ما يعلمنا غير تام ولو كان غرض الحكماء هذا الامر القليل الجدوى لما صح جوابا ان العلم
بالمعلول لا يستلزم العلم بالعلة مع حضور حريانا ما قرره فيه ولما صح الاستدلال
بهذا على لزوم علم المبادي العالية بمعلولاتها الا بعد اثبات انها عالمة باحد الوجهين
الاخيرين ولم يثبت من تجردها الا تعقلها لذواتها ومهيتها لنفسها لا بلوازمها الا
ان يبين انه لازم مهيتها ولم يبين بعد قال الامام الرازي مبينا للدعوى لو عقل
عاقل مهية علة بكنهها فقد حصل في ذهنه مهية موجبة لمهية المعلول فيحصل المعلول في
الذهن فيعقله ثم قال المقدمتان ظاهرتان نبا على ان التعقل انما هو حصول
مهية مساوية للمعلول في العاقل واقول توضيح كلام الامام انه لو كان مهية العلة
علة للمعلول بذاتها من غير خصوصية وجود لزم ان يلزمها المعلول حيث وجدت على
ما هو شان لوازم المهية المحفوظة في الوجودين فلا يرد عليه انه لم يثبت ان المهية بحسب
الوجود الذهني علة فلم يلزم وجود المعلول في الذهن ولعل الاستاد قدس سره
لضعف هذا الدليل المشهور ما تعرض له واعرض عنها تعريضا الى ضعفها فسلك
مسلكا آخر وقال ويلزم من علمه بذاته علمه بكل واحد من الموجودات الخارجية و
الذهنية على الوجه الذي كان عليه بحيث لا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات والارض

فبطل ما توهمه بعض الشراح من عدم احاطة علمه تع بالجزئيات وبهذا تم فحوى الدعوى وتبيح
معناها وينبغي معناها ما يوجد من الجواب ردا لما اورده في بيان اللزوم اما بيان
اللزوم فهو انه تع موجد لكل واحد منها بغير وسط على ما حققه اهل الحق او بوسط
على ما هو المشهور عند الجمهور من راى الحكماء والعلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول و
اما الذى اورد على هذا المسلك المسلوك في بيان اللزوم فهو انه ان اريد ان العلم
بالعلة مطلقا باى وجه كان او من حيث ذاتها المخصوص يوجب العلم بالمعلول فهو ممنوع
مطلوب دليله ولا دليل عليه وان اريد ان العلم بالعلة من حيث انه مبدا او علة للمعلول
يوجب العلم بالمعلول فذلك لا شك في بطلانه لان العلية من المعاني الاضافية المتاخرة
في الوجود من الطرفين ومن معلولة للمعلول والعلم بكونه سببا للمعلول متاخر عن العلم
بالمعلول لا من حيث انه معلول بل بوجه اخر ضرورة توقف الاضافة على معرفة المضافين
توضيح ذلك على ما في السناء ان ذات كل من المضافين علة لوصف الاخر في الوجود
فتصور وصف العلة متاخر عن تصور ذات المعلول معلول له فيمتنع ان يكون موجبا
له ضرورة تقدم الموجب على الموجب وان اريد ان العلم بالعلة من حيث انه مبدا او علة
وموجب للمعلول يستلزم العلم بالمعلول وان لم يكن موجبا له فكلمة الايجاب بمعنى الاستلزام
ليول المعنى الى ان معرفة العلة بانه علة يستلزم لمعرفة المعلول فللخصم ان يمنع كون الواجب
عالما بذاته من حيث انه موجب وعلة فان المبدائية والعلية امر اضافي ولا شك انه مغاير
لنفس ذاته المخصوصة فلم قلتم انه لا بد لتعقله لذلك الامر الاضافي حتى يلزم ان يكون
عالما بالغير تحرير السؤال ان المراد بالعلة في قولهم العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول اما
مفهوم انه علة حتى يكون ذات العلة الملحوظة معلومة بهذا الوجه او ملاحظة ذات العلة بعينه
ما اى وجه كان وعلى التقدير ين المراد بالايجاب اما معناه المتبادر او الاستلزام
التام فكم العقيبة على الاول كاذب بكة وعلى الثاني ان كان حقا فغير نافع وعلى الثالث

والرابع

٨١

وا الرابع في وتقرير الجواب الذى قد حققه المحقق ردا لهذا الايراد شبيها على تحرير الدعوى
لان المراد بالعلم بالعلة العلم بها من الجهة التى بها صارت مبدا او علة موجبا للمعلول و بالايجاب
معناه الظ المتبادر وذلك حقيقة اختيار للشق الثالث من الشقين اللذين رددهما
اولا واختيار للاول مع تخصيص وهذا الجواب ماخوذ به ولذلك قال اقول
وذلك الايراد غير وارد لانا نختار ان المراد هو ان العلم بالعلة من حيث انه موجب للعلم
به قال المعلم الثاني في الفصوص كل ما عرف سببه من حيث يوجبه فقد عرف انتهى
كلامه وتحقيق ذلك ان تعين المعلول من قبل العلة واذا لم يتعين المعلول به لكان
صدوره عنه دون غيره ترجيحا من غير مرجح لا يقال لم لا يجوز ان لا يكون تعين
المعلول من قبل العلة ويكون تعين العلة من قبل المعلول بان يتعين كل معلول اى علة
اى شئ وح لا يلزم الترجيح بلا مرجح لانا نقول احتياج المعلول الى العلة بواسطة
تساوى نسبة الوجود والعدم اليه اعنى امكانه وذلك يستدعي مرجحا ما لا مرجحا
مخصوصا على ان المعلول متاخر عن العلة في مرتبة الوجود لا مر فكيف يتعين به ما هو متقدم
عليه تعينا مرجحا بذلك التعين وجوده على وجود مثله توضيحه انه لو لم يكن شئ من الطرفين
معينا للاخر كان لزوم ما لزم ظ ضرورة ان المعين الرافع لا يكون امرا خارجا عنهما
وذلك ظ بادنى تامل والمعين الرافع اما العلة بان يعين المعلول او المعلول بان يعين
العلة فان شيئا منهما لا يعين نفسه ضرورة والثاني اعنى كون المعلول معينا للعلة باطل
فتعين الاول وبذلك ثبت المقدمة الممنوعة على انه لو حمل الجواب على ما هو ظاهره ابطالا
للسند وبقى ان هذا المنع ان كان مستندا بهذا السند فجوابه هذا فانه دفع للمنع
المستند بهذا السند وان لم يكن كان مكابرة غير مسموعة لكان الكم موجبا هذا
ان وجه السؤال المصدر بلا يقال بالمنع فيكون كان السائل قال لا نم انه لو لم يتعين
المعلول بالعلة لزم ما لزم البتة وانما لزم لو لزم لو لم يكن شئ منهما معينا للاخر ولا يجوز

ملحوظ ... [illegible] الدين ... المعلول ... ما دام احتياج المعلول ... والاثبات المصنف [illegible]

انه يمكن توجيه السؤال بوجه آخر ثم انه حكم بابطال الثاني بوجهين الاول ما اشار اليه
اولا وهو جدلي مبني على ان الممكن لا يستند الا الى علة ما فانه مع انه لم يمكن ان يناقش
فيه ولعله لهذا اتى المص بجواب ثاني علاوة منبها على ان الاول اولى جدلا والزاما
واليه اشار بقوله على ان المعلول موخر والموثر لا بعض المقدم وفيه ما فيه ثم لما تبين
بطلان الثاني بعين ان يكون التعيين من العلة فاذن يقتضي العلة امرا مهيته كذا و
صفته كذا فيعين المهية الموصوفة بتلك الصفات بحيث لا يشاركه غيره في ذاته و
جميع صفاته باقتضاء العلة اياه فيصدر الامر الموصوف عنها والمراد بحيثية ايجابه
اقتضاؤه لذلك الامر المخصوص ولا شك ان معرفة المقتضي للامر المخصوص يستلزم
لمعرفة ذلك الامر هذا ما افاده منبها على ما قصده ولعين يشكل ان يختلج في وهم
طالب قاصد للتدقيق لزيادة التحقيق ان الكلام في الكلام الاخر فان اللزوم
بين المقتضي والمقتضى يحتمل ان لا يكون بينا وان الاقتضاء واللزوم في الخارج لا يستلزم
استقلال الذهن من احدهما الى الاخر فان اريد ان معرفة المقتضي بجميع لوازمه التي من
جملتها انه مقتض لكذا مستلزم لمعرفة المقتضى فمسلم انه كذلك لكن لا يلزم منه ذلك
ما هو المدعى لجواز ان لا يكون المقتضي معلوما بهذا الوجه وغاية ما لزم فيما نحن فيه لو
لزم ان يكون المبدا عالما بنفسه واما انه عالم بجميع لوازمه خارجا فلم يلزم وان اريد ان معرفة
المقتضي مطلقا مستلزم لذلك فممنوع ومن اجل ذلك ومن هذا فلعلم انه مبني على ما سيعرفه
في ان العلة الواحدة التامة الموجبة بعينها هي العلم بالمعلول ولا باس به ويمكن ان يجاب
بوجوه منها ان العلم يطلق تارة على المعنى المصدري النسبي الذي هو المكشوف
منه ويعبر عنه بالفارسية بدانستن وهذا المعنى النسبي يختلف باختلاف الشي المعلوم
المنسوب اليه فان علم بهذا بهذا المعنى على غير علم ذاك واخرى على المعنى الغير
النسبي الذي يقال انه عين المعلوم بالذات وان تبعه نسبة واضافة فهو صورة فاذا

كان

لكيفية علمه تع بالمعلومات



كان حصولها كانت صورة واحدة هي العلم والمعلوم بالذات فاذا اريد بالعلم في قولهم
العلم بالعلة يستلزم للعلم بالمعلول المعنى الاول لم يرد ايراده ولم يكن منافيا لما قرره
من ان العلم بنفسها هي العلم بالمعلول حيث اريد بالعلم المعنى الثاني ومنها ان المراد
بقولهم العلم بالعلة يستلزم للعلم بالمعلول ان كل عالم بالعلة المذكورة يلزم ان يكون
عالما بمعلولها فكان المراد بعلم شي باخر عالميته وهذا غير غريب ولا بعيد وقريب مما
تقدم وسياق العلم في متعارف الاعلام وتعارف الكلام ومنها ان القدرة اذا
كانت عين ذات العلة التامة على ما قرره في الواجب وكانت تلك العلة عالمة بذاتها
التي هي عين القدرة كانت عالمة بالمقدور اذ القدرة انما تكون قدرة على مقدور و
هذا الوجه الصق بعبارة المتن لكنه غير خال عن خلل بكل وجه ويمكن اصلاحه بوجه
ومنها ما سنشير اليه ولعله ادق واحق المطلب الثالث كيفية علمه تع بالموجودات
المغايرة لذاته تع هذا المطلب مما تحير فيه العقلاء واضطرب عنده الانظار
والاراء ولهذا كثر فيه اقوال العلماء واختلف المذاهب والاهواء فالذي ورث من
قدماء الحكماء ان علمه تع ليس بزائد عليه والشيخان الرئيسان ابو علي وابو نصر حكما بهذا
وقالا ان علمه بلوازمه وهي المعلولات الممكنة منطو في علمه بذاته تع وقال
صاحب الاشراق المتاخرون واصحابهم قالوا علم الواجب ليس زائدا عليه بل هو عدم
غيبته عن ذاته المجردة عن المادة وبه يعلم الاشياء كلها ووجود الاشياء غير علمه بها
فقال عليهم انه علم ثم لزم من العلم شي فيتقدم العلم على الاشياء وعلى عدم الغيبة
عن الاشياء فان عدم الغيبة عن الاشياء لا يكون بعد كونها وكان معلوله غير ذاته
فكذلك العلم معلوله غير العلم بذاته لوجوب مغايرة العلم باحد المتغايرين للعلم بالمغاير
الاخر ولما لم يمكن ان علمه بلوازمه منطو في علمه بذاته فكلام لا طائل تحته فان
علمه سلبي عنده فكيف يندرج العلم بالاشياء في السلب ثم الضابطة غير الانسانية فالعلم

بها غير المتكلم العلم بالاشياء ايه اقول فيه بعد بانه مناقشة لكن بين انه علمه على ما علمته
نفس ذاته لا امر سلبي وعدم الغيبة دليله لا نفسه ثم ان الشيخ صاحب الاشراق بعد
ما راى بطلان مذهب المشائين قرر الامر على ان يكون علمه عدم غيبة الاشياء عنه
فيصح كالبصر ومعلولاته بذواتها موجودة غير غائبة عنه فذلك علمه بها ثم ان الشيخ
الرئيس ابو علي بن سينا لما اشار في الاشارات الى مذهبه بعبارة تبادر منه كون
معلوماته صورا قائمة بذاته حمل الشارحين كلامه على هذا واستشكلوا الامر و
المحقق الطوسي حيث اراد حل الاشكال قرر الامر على ان يكون علمه تعالى بصور
قائمة بالعقل الاول قال الصور الحالة في النفس انما يكون علما لكونها حاضرة عند
القابل وحضور المعلول عند علته اشد من حضور المقبول عند القابل وتوضيح
المقام بتفصيل الكلام ان للمذاهب في علمه تعالى بما يغاير ذاته خمسة الاول انه نفس
ذاته غير زائد عليه وهو مذهب القدماء والمشائين الثاني انه صور معلقة لا في محل و
ينسب الى افلاطون الالهي الثالث انه صور قائمة بالعقل الاول على ما قرره المحقق
الطوسي وحمل كلام القدماء عليه الرابع انه بالاضافة والمعلوم ذوات المعلومات
الخارجية بما لها من الصفات الخامس ان يكون بصورة او صور قائمة بذاته تعالى و
اليه ذهب الصفاتية من المتكلمين اقول للمذهب عليك انه يلزم على اكثر تلك
المذاهب ان لا يكون علمه تعالى ببعض الاشياء فعليا وان لا يكون خلقه وايجاده لعلة و
محل علمه تعالى بعلم وارادة وفيه ما لا يخفى ثم ان اصحاب المذاهب الاول بما اتوا
في تقرير مذهبهم بما يتحصل للمحصلين بل يتضح لكثير من العالمين المتقنين ولهذا نسب
الامام كلام الشيخ في هذا المقام الى الاضطراب وعدم الانتظام ولعل الباعث على
منع النسبة انه ربما صرح بان العلم بغيره نفس ذاته تعالى وربما تراءى من عبارته واشارته
انه صفة زائدة قائمة بذاته على ما هو مذهب الصفاتية وشكى في كتاب الشفاء وكثير من





كتبه عن صعوبة المسئلة وبعد تبين فساد كون الصورة العلمية قائمة بذواتها معلقة
لا في محل او بذاته او بغيره فوض كيفية الامر الى الناظر المتأمل وبالغ في الصعوبة وقال
ان لم يدرك حقيقته تعالى فلا بأس لان خطر العلم اضيق من ان يكون له الى ذلك الجناب
العالي مطرح كيف وفي دار الغرور فكان الامام لرفع ولعله وما تراءى من نفي الفاعل
حكم بتزلزله واضطرابه وبالجملة كيفية علمه تعالى بالموجودات المغايرة له
من مطارح الاذكياء ومن عاظم الحكماء ومن الاشكالات التي اعيت العقلاء وحارت
قلوب العلماء فيها ضرس ولهذا لما راى احد في كلام احد من العلماء ما ينبغي بحل هذا
والاستاد فكسر سره اراد حله وكشفه فقرر انه من لوازم ذاته في ذاته بوجه لا
تسلم بكثرة في ذاته على ما قرره والمحقق الطوسي في شرح كلام المشائين سلك
مسلكا آخر فقال في حل مشكلات الاشارات حيث تراءى من عبارة الشيخ انه كغير
معلوماته تعالى صورا قائمة بذاته تعالى ما محصله ان العقل الاول علمه ذاته بذاته وما عداه
بصور قائمة بذاته والواجب تعالى يعلم العقل الاول كنحو علمه بذاته ويعلم كل ما
ارتسم فيه فيعلم الممكنات والمعلولات كما هي ومنه وقال المولى العلامة
قطب الدين الرازي في المحاكمات ان العلم بالعلة التامة يوجب العلم
بالمعلول لان العلم التام بالعلة يوجب العلم بالمعلول والعلم بهذه المقدمة
ضروري ولا يشك عاقل في ان من علم جميع علل الشيء علم وجوده ولما كان ذاته
تعالى علة تامة للمعلول الاول لزم من العلم بذاته العلم بالمعلول الاول ثم قال
وزعم الشارح ان علوم الله تعالى على معلولاته ولما كان المطلب دقيقا يعلم
ارباب التحصيل وكان طريق التعليم ان يقدم قياس الشعر ثم الخطابة ثم الجدل
ثم البرهان ولما لم يكن في المطلب قياس شعري ذكر الخطابة والجدل والبرهان وقال
فيما قال ما محصله ان الدليل الخطابي هو ان المعلول حاصل للعلة الفاعلية وحصوله

لما ليس دون حصول المقبول للقابل وهذا يوجب العلم فذاك بالطريق الاول ثم بعد
تقرير ذلك قال ان الشارح بعد المقدمات الخطابية برهن على مطلوبه بانه قد
ثبت ان المبدا الاول عالم بذاته وثبت ان ذاته علة لمعلوله وان العلم بالعلة
علة للعلم بالمعلول فلزم من هذه المقدمات ان لا يكون حصول المعلول نفس العلم
به فانه لما كان العلتان متحدين لزم ان يكون المعلولان متحدين لاتحادهما و
كما ان تغاير العلتين ليس الا بالاعتبار كذلك تغاير المعلولين اقول هذا
انما يتم لو انحصر علم الواجب بما صدر عنه اولا فيما ذكره ولم لا يجوز ان يكون له
نحو اخر من العلم به احدهما فعلي متقدم وثانيهما الذي قرره ثم اقول ان
دليله انما يتم لو ثبت هناك امران احدهما احد الامرين اولهما ان العلم بالامور
المتغايرة بالذات متغايرة بالذات دون الاعتبار وثانيهما ان المعلول غير
العلة بالذات لكن الشيخ في النجاة والاشارات صرح بانه يجوز ان يكون شيء من
جهة علة لنفسه من جهة اخرى فان المتعجب من حيث انه متعجب علة للضاحك من حيث
انه ضاحك ولكن يمكن ان يوجه بوجه لا يتوجه هذا فانه لو لم يثبت شيء منهما لجاز
ان يكون علمه تع بمعلوله عين ذاته او علمه بذاته عينه بالذات متغايرا له بالاعتبار
وثانيهما الشرطية الدالة على ان اتحاد العلتين ذاتا وتغايرهما اعتبارا يستلزم
لاتحاد المعلولين ذاتا وتغايرهما اعتبارا فان لمانع ان يقول لم لا يجوز ان يصدر
معلولان مختلفان ذاتا عن علتين مختلفتين اعتبارا ولقد جوزوه على ما يظهر من
بيانهم كيفية صدور الممكنات عن المبدا الواحد فانهم قالوا العقل الاول من
حيث انه ممكن صدر عنه معلول ومن حيث انه واجب بالغير معلول آخر فتمحلوا
وقالوا لم لا يجوز ان يكون الواجب كذلك لما احتاج الى العقل فان له جهات
واعتبارات امثال ذلك ويمكن ان يجاب عن هذا بما قرره هذا المحقق من ان



من افراد هذا الحصول المطلق المستلزم للعالمية ومحصل دليله الخطابي قياس
منطقي من الشكل الاول صورته ان حصول المعلول لعلته حصول شيء لشيء و
كل حصول كذلك مستلزم لمعلومية الاول وعالمية الثاني اذا كانا قابلين
لها فحصول المعلول لعلته مستلزم لذلك اذا كانا كذلك لكنهما فيما نحن فيه
كذلك فلزم ذلك وذلك ما اوردناه ولكون الكبرى خطابية كان الدليل
خطابيا وليس دليل المحقق بتمثيل ولا قياس فقهي على ما توهم هذا المورد
المانع الناسخ المسامح فلعله لم يسمع الشغب فيه احدث ما احدث فمنع ما منع
وما اشعر بان مثل هذا المنع الجدلي على الدليل الخطابي غير موجه ولا متوجه ثم
الا اني لا الزامه وافحامه ابين الكبرى بمقدمات مسلمة مقررة عنده فاقول
المشهور عند الجمهور ان العلم هو الصورة الحاصلة عند العقل والصورة
تطلق على الشبح والمثال وعلى حقيقة شيء وماهيته التي بها هو ما هو وهذا العاقل
المجادل صرح غير مرة بان المراد بالصورة في هذا التعريف هي الحقيقة والماهية
حتى بالغ في ان الحاصل في الحس حقيقة الجبل وحيث رد عليه الاستاد قدس سره
بلزوم حصول الكبير في الصغير اجاب بان الجبل الحاصل في الحس وان كان عظيما
فله مقدار آخر صغير من قبل محله وحصوله في المحل بالمقدار الصغير ولا استحالة في
ان يكون صورة واحدة في حالة واحدة في وجود واحد كبيرا وصغيرا معا من جهتين
فالجبل الحاصل في الذهن حال حصوله في الذهن كبير وصغير معا بوجهين وصرح
ايضا بان الكلي الطبيعي والماهية الكلية موجودة في الخارج فعلى ما اعترف به
يصدق توقف العلم على المعلول القابل الصالح للمعلومية الحاصل عند علته
القابلة للعالمية والعاقلية حيث يصدق عليه انه صورة وحقيقة وماهية حاصلة
عند العاقل فان من عرف اللغة والعرف والاصطلاح ظهر له عنده انه ليس

عندنا ما يخصصه بالانسلم حصول المعلول للعلة لايقال يلزم العلم بكل قريب
وذلك بعيد مستبعد بل باطل مستنكر لانا نقول منشاؤه الغفول عن اعتبار
الحصول وان الحاصل عند شي هو الحاصل له وليس كل قريب من شي بحاصل له
والمعلول حاصل للعلة على ما صرح المحقق وحققه الشيخ وغيره من المحققين في غير كتاب
ولا يتوهم ان الصورة الماخوذة في تعريف العلم هي المهية الموجودة بالوجود الظلي
لا الاصيل على ما توهمه بعض من تاخر عبارة بعض حيث قال الاشياء في الذهن صورها
اما اولا فلان تعريف العلم بالصورة الحاصلة للقدماء من الحكماء فيكون الصورة بمعنى
ما يكون في عرفهم حقيقة ولا هو الحقيقة ولا حقيقة لذلك التوهم فانه لو سلم ان للعبارة
دلالة على ان الذي توهمه من المهية الظلية له معنى ويكون هو معنى الصورة فقط
انه اصطلاح جديد حديث حادث بعد هؤلاء الحكماء الموقفين وانهم ما اطلقوا
الصورة بهذا المعنى ابدا على ما يظهر من تتبع كلامهم وعدهم وحصرهم معاني الصورة
واما ثانيا فلان الشيخ الرئيس ابا نصر الفارابي في كتاب الحروف صرح بان الصورة
في تعريف العلم بالصورة الحاصلة بمعنى الحقيقة واما ثالثا فلان الشيخ الرئيس
ابا علي بن سينا صرح في رسالة له في المبدا بان الصورة الماخوذة في تعريف
العلم بمعنى الحقيقة حيث قال توهم بعض الناس ان العلم لو كان هو الصورة الحاصلة
لزم ان يكون الجسم والهيولى عالمين بما حل فيهما من الجواهر والاعراض ولا يعلم ان
ليس لشي من الهيولى والجسم قابلية ان يكون كلا عالما والذين قالوا ان الصورة
الهيولانية والجسمانية ليست مجردة لا يفهموا ولم يعلموا انها اذا كانت حاصلة ملحوظة
كانت المجردة حاصلة وفي كتاب المبدا والمعاد والشفاء والنجاة تصريحات
بان الصورة الحاصلة في تعريف العلم بمعنى الحقيقة واما رابعا فلان الشيخ في الالهيات
حيث قال الادراك مثل صورة المدرك عند المدرك يشاهدها ما به مدرك



صرح الشيخ المحقق وصاحب المحاكمات بان التمثيل هو الحضور وتشبيها به او
تمثيلا له وصرح العلامة في جواب اشكال الامام بلزوم حصول السماء في الذهن بان صورة
الكبير صغيرة وان ساوته في المهية كالكبيرة والصغيرة في افراد الانسان فان قلت
على ما حققته يلزم ان لا يكون الصورة الذهنية الموجودة بالوجود الظلي علما وهذا
خلاف ما اتفق عليه القوم عن آخرهم قلت اللزوم ع اما اولا فلان
اعتبار الوجود الظلي من زيادات المتاخرين دون الحكماء القدماء الموقفين
واما ثانيا فلان المهية والحقيقة في الصور تترى على رايهم واحد ونحو الوجود
مختلف على ما يظهر من ظواهر عباراتهم وافاداتهم ولا يذهب عليك ان هذا
التعريف الذي للقدماء وهو تعريف العلم بحصول الصورة لقابل العالمية
انما هو تعريف علم خاص بمعلوم مخصوص وهو العلم المغاير للعالم بمعلوم يعلم
بكنهه والمتاخرون حيث ارادوا التعميم عمموا الصورة فجعلوها شاملة للحقيقة
والمهية والصورة التي لغة لذي الصورة في كثير من اللوازم والصورة
بمعنى آلة لملاحظة ذي الصورة باي وجه كان وقد تعدل عن الصورة الى معنى
آخر لزيادة الافادة على ما سيأتي اليه الاشارة ومن اراد زيادة التعميم بدل
الصورة بعدم الغيبة فجعله شاملا للحصول وعدم الغيبة فعلى اي صورة كو
حال وبكل قول ومقال يكون المعلول حقيقة حاصلا للعلة على ما اشير اليه
من معنى الحصول نقلا عن الشيخ فيكون العلة العالمة عالمة بمعلولها وبهذا تم
الدعوى ثم الذي يستفاد من افادات بعض الاعلام ان حقيقة العلم بكل شيء
تفصيلا او اجمالا هو حقيقة ذلك الشي حاصلة للعالم فان كان تلك الحقيقة حاصلة
له بوجود اصيل كان العلم حضوريا وان كانت حاصلة بوجود ظلي كان حصوليا
ومما ينبغي ان يتنبه له ان النكتة في تعبير الحقيقة والتعبير عنها بالصورة دون المهية

ان صفة الشيء من ذاته على ما هي عليه وقد يعتبر فيها التحقق والوجود في الخارج
كما انه ربما يعتبر في الماهية الحصول في الذهن فحيث اريد التعبير بما لا يعتبر فيه
احد الوجودين بدل بالصورة تصويرا لحقيقة الحقيقة بما لا يوهم غير الحقيقة المقصودة
فان لفظ الحقيقة حيث يطلق عرفا على ما يعتبر فيها الوجود عينا يتوهم منها ان يوهم
خلاف ما قصد وكذا الماهية فالتبديل بملاحظة واعتبار لا بضرورة واضطرار
ثم ان الذي سوده المسود تمثيل وتخييل خال عن التحصيل اذ ليس الاسود ما
حصل له السواد بل القابل الذي قام به السواد بخلاف العالم فلا تخييل و
لا تعقل لا يقال لنا نقض المناقض ان نعود ونقول ان قيام السواد
بمحله وحصوله له دون حصوله لعلته فلو كان الاول موجبا للاسودية كان الثاني
اولى بهذا لانا نقول للسواد العام بمحله قيام متضمن لحصوله فلا نسلم انه يصح
ان نقول لعل موجب الاسودية هو القيام دون الحصول العام الذي يحصل
بدون القيام بخلاف العالمية التي يوجبها الحصول العام الحاصل بدون القيام
كما في العلم بالذات وما في القوى والآلات وليس في العبارة دلالة على الاختلال
باضعفية القيام من الحصول للعلة ولا يخفى انه ليس هذا هو الجواب الذي اشرنا
اليه اولا فان بينهما بونا بينا وفرقا نابينا على انا نقول ايش اردت بفاعل
السواد الذي جعلته مادة النقض ان اردت به الصباغ فلا نسلم انه فاعل السواد
وان اردت به الصابغ فلا نسلم انه قابل لان يكون اسود وحصول شيء لقابله بحيله
موصوفا به لا لكل شيء ثم اني وجدت نسخة بخطه ان كلام شارح الاشارات
في كيفية علم الواجب بمعلوله انه حاصل له محل فان السواد حاصل لفاعله و
فاعله ليس باسود ولا عالم به واقول ايش اردت بفاعل السواد ان
اردت به موجده وخالقه فلا نسلم انه غير عالم به وان اردت الصباغ فلو فرض



ان انه غير عالم به فلا نسلم انه فاعل السواد بل الصباغ يلوث جسما بجسم اسود فيرى
الجسمان ملونا بلون غالب فيرى اسود اذا كان السواد غالبا ولو سلم انه يصبغه
وصنعه يعرض سواد الغير الاسود فلا نسلم انه فاعل لذلك السواد وليس منه الا
التهيئة والاعداد والفاعل هو الجاعل العالم الخالق خالق العالم على ما هو
المقرر المحقق عند المحققين من الحكماء والمتكلمين فيسوده ما يسمى السواد عند الاسحاق
كالعنب من الادراك كما لا يخفى على اهل الادراك فما بالك بعقلك وجبالك
قصر بصيرتك عن بصارة غلام اسود حيث امره صاحبه وهو ابيض باخراج شوك
نشبت في رجله فاخرجه برفق فاستحسنه الصاحب وقال له ما اعلمك الذي
يسودك فقال الغلام الذي بيضك وجدد رأس الشوك وقد نشب به
في رجلك واقدرني على اخراجه فاعتقه الصاحب بهذا ولا يخفى ان الذي
جعله ذبابة قوله هذا ان هذا المحقق كيف يقول بان الحصول للفاعل يوجب العلم
به بعد ما حققه هو ان الحرارة في الجسم الرطب تفعل السواد وحرر في ذلك رسالة
نقلها العلامة بعبارته في شرح الكليات لا يخفى لانه قول المحقق الموحد
فالاسناد اليه مجازي لا حقيقي على ما زعمه الدهري اما سمعت ان المحقق الموحد
لا يؤخذ بقوله انبت الربيع البقل ولا يثبته ثم ان هذا القاضي العادل بالحق
الجلال كيف عدل وحكم بشهادة كذب شيطان الخيال بدعاية استهزائه على ابطال
اقوال علماء اجلاء حيث قرروا ان المعلوم هو الحاصل في العالم دون القائم به
على ما صرح المحقق الطوسي والعلامة العلم قطب الدين الشيرازي والعالم البهي
قطب الدين الرازي والعلامة علاء الدين علي القوشجي في الشرح الجديد للتجريد
وهذا الجليل جاء من الجلال بما اتى في الابطال الا شبهة واهية لا يخفى وهنها
على نفوس داهية فلننشر اولا الحاصل ما حصلوه وثانيا كل شبهة اوهموها وثالثا

الى دفعها ودفعها وازالتها قال في شرح التجريد بعد ايراد شبهة حاصلها ان حصول
الماهيات وتوابعها في الذهن يوجب اتصاف الذهن بها ومنها ما يعلم ان الذهن لا
يتصف به كالحرارة والبرودة والجواب الحاسم لمادة الشبهة هو الفرق بين الحصول
في الذهن والقيام به فان حصول شيء في الذهن لا يوجب اتصاف الذهن به كما ان
حصول الشيء في المكان لا يوجب اتصاف المكان به وكذا الحصول في الزمان
فانه لا يوجب اتصاف الزمان بالحاصل فيه وانما الموجب لاتصاف شيء بشيء هو قيامه به
لا حصوله فيه ومعنى الاشياء اعني الحرارة والبرودة والزوجية والفردية والانحناء
وامثالها انما هي حاصلة في الذهن لا قائمة به فلم يوجب اتصاف الذهن بها وانما كانت
يوجب اتصاف الذهن بها ان لو كانت قائمة به وليس كذلك وبهذا التحقيق يندفع
اشكال قوي كان يرد على القائلين بوجود الاشياء انفسها لا بصورها واشباحها في الذهن و
هو ان مفهوم الحيوان مثلا اذا وجد في الذهن فانا نعلم يقينا ان هناك امرين احدهما
موجود في الذهن وهو معلوم وكلي وجوهر اعني مفهوم الحيوان اذ المراد بالجوهرية
اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع وثانيهما موجود في الخارج وهو علم وجزئي و
عرض فعلى طريقة القائلين بالشبح والمثال الموجود في الذهن هو مفهوم الحيوان الذي
شبحه قائم بالذهن اذ المراد بوجود الشيء في الذهن على هذه الطريقة قيام شبحه ومثاله بالذهن
وهو كلي وجوهر ومعلوم والموجود في الخارج هو هذا الشبح القائم بالذهن المتشخص
الموجود في الخارج فهو العلم جزئي وعرض من الكيفيات النفسانية وعلم فلا اشكال
واما على طريقة القائلين بوجود الاشياء انفسها في الذهن فيشكل ان الموجود في
الخارج الذي هو جزئي وعرض من الكيفيات النفسانية ما هو اذ ليس هناك على هذه
الطريقة الا مفهوم الحيوان الذي هو موجود في الذهن وهو قائم به ومعلوم و
على تحقيقنا هذا نقول ان مفهوم الحيوان مثلا اذا حصل في الذهن في ضمن تقوم بالذهن





كيفية نفسانية هو العلم بهذا المفهوم وهو عرض وجزئي لكونه قائما بنفس شخصية و
متشخصا بتشخصات ذهنية وهو الموجود في الخارج واما الموجود في الذهن فهو
مفهوم الحيوان الحاصل في الذهن وهو كلي وجوهر ومعلوم والشبهة التي اوردها
الجليل بجلالته هي التي مر ذكرها في قوله ان القائم بالذهن ان كان مغايرا للامر المعلوم
بالماهية كما يدل عليه ظاهر كلامه فهو بعينه القول بالشبح والمثال وان كان متحدا
معه عاد الاشكال الاول وهو لزوم اتصاف الذهن بما علم استقامة وانحناء و
الاشكال الثاني اعني ضرورة ان ما يكون متحدا مع الجوهر لا يكون عرضا واقول
انه لعدم ثبات فهمه وبرودته وتزلزله وتجلجله ردد بين امرين ترديدا مستغنى
والزم على كل منهما بحسبه فساد الم يلزم ولم يظهر فساده فانا لا نسلم انه لو كان القائم
بالذهن مخالفا للمعلوم بالماهية كان بعينه قولا بالشبح والمثال فان هذا القائم
بالذهن علم لا معلوم والمعلوم هو هذا المفهوم الذي هذا علم به وعلى هذا
التحقيق ظهر ان المفهوم المعلوم موجود في الذهن لا قائم به وعلى القول بالشبح
لم يظهر ان المفهوم المعلوم موجود ام لا ولو كان فباي وجود وجد وهل هو في
الخارج ام لا ثم على تحقيقنا هذا انما يلزم ان يكون القائم بالذهن شبحا ومثالا فلم
لكن هذا التحقيق هو القول بالشبح والمثال ولو سلم انه هو فبطلان اللازم غير بين و
لا مبين بما يرده ولم لا يجوز ان يكون تحقيقنا هذا زيادة تبيين وتحقيق للقول بالشبح حتى لم
يظهر من اقوال القائلين به ثم لو لم يكن مغايرا فنمنع عود الاشكالين لابحاث فصلت في
حواشي التجريد وفي قوله ضرورة ان ما يكون متحدا مع الجوهر لا يكون كيفيا مناقشة ظاهرة
من عقوله فانه نقل ان الجوهر هو الذي اذا وجد في الخارج لم يكن في موضوع وليس
من الحج ان يكون كيفية ذهنية بهذا الحال فنمنع عود الاشكال الثاني على ما استشكله
بحث وكذا في عود الاول لاحتمال ان يكون اتصاف المحل به من لوازم احد الوجودين

[illegible]

دون الآخر وعلى هذا التحقيق لا يرد النقض بلوازم الماهية ثم الذي اورده بعد هذا
من قوله وما قيل ان علمه تع لا يتوقف على قبول المعلوم فان النفس شاعرة بذاتها
مع انتفاء القبول لا يجدي نفعا اذ يمكن ان يكون مناط الانكشاف بالعلم احد الامرين
اما الغيبة واما القبول فلا يتحقق بمجرد العلية انتفاء ما هو المناط وان تحقق نسبة
اخرى مدفوع لا بما هو الظ من ادراك المرتسم في الحواس كما يشعر عليه بعض عبارات
المحقق والعلامة الرازي فانه لا يقلع مادة الشبهة اذ للمجيب ان يعود و
يقول لصاحب القبل ان مناط العالمية احد هذه الامور الغيبة والانطباع و
التمثيل بل لما اشرنا اليه ثم الانكشاف الذي قرره المحقق الطوسي ليس بمذهب
المشائين والذي يظهر من عباراتهم واشاراتهم ان علمه تع بمعلولاته منطو
في علمه بذاته كما هو الظ من كلامهم ولم يرو منهم وجه ذلك بوجه والمص قدس سره
وجهه بوجه لطيف دقيق لعله تفرد به ولم يرى في كلام غيره فقال ولما
كان الواجب تع مقتضيا لجميع الممكنات بخصوصياتها على ما هي عليها في نفس الامر
فانه تقتضي امرا مخصوصا ومع امور مخصوصة ومعها امور مخصوصة اخرى وهلم
جرا وكان المقتضي لتلك الخصوصيات نفسه فانه المقتضي البحت لا الشيء المقتضي كما
انه الوجود البحت والعقل البحت وكان عالما بنفسه علما حضوريا كان لا محالة عالما
بالمقتضي بجميع تلك الخصوصيات على ما هي عليه في نفسه قال المعلم الثاني في الفصوص
واجب الوجود مبدأ كل فيض وهو ظاهر فله الكل من حيث لا كثرة فيه فهو من حيث
هو ظاهر ينال الكل من ذاته فعلمه تع بالكل بعد ذاته وعلمه بذاته نفس ذاته فيكثر
علمه بالكل كثرة بعد ذاته ويتحد الكل بالنسبة الى ذاته فهو الكل في وحدة اراد
بالكثرة المجرد عن المادة ولواحقها كما مر وحاصل كلامه هذا ان واجب الوجود لما كان
مبدأ كل موجود وهو مجرد ينال الكل بنفسها وادراكها كما من ذاته فلا كثرة في ذاته



لكن لا يفيد هذا الاجمال مع احتمال الكثير لاختلال فلنفصل
زيادة تفصيل برد ما احدثه جديدا ام المقال
قال المحقق الطوسي في شرحه للاشارات كما لا يحتاج العاقل في ادراك
ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذاته التي هو بها هو لا يحتاج ايضا في ادراك ما يصدر
عن ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر الذي هو بها هو هو واعتبر
من نفسك فانك تعقل شيئا بصورة تتصورها او تستحضرها فهو صادر عنك
لا بانفرادك مطلقا بل بمشاركة ما من غيرك ومع ذلك فانت لا تعقل تلك
الصورة بغيرها بل كما تعقل ذلك الشيء بها كذلك تعقلها ايضا بنفسها من غير
ان يتضاعف الصور فيك بل انما يتضاعف اعتباراتك المتعلقة بذاتك و
بتلك الصور فقط او على سبيل التركيب واذا كان حالك مع ما يصدر عنك
بمشاركة غيرك هذه الحال فما ظنك بحال العاقل مع ما يصدر عنه لذاته من غير
مداخلة غيره ولا تظنن ان كونك محلا لتلك الصورة شرط في تعقلك اياها
فانك تعقل ذاتك مع انك لست محلا لها وانما كان كونك محلا لتلك الصورة
شرطا في حصول تلك الصورة التي هو شرط في تعقلك اياها فان حصلت
تلك الصورة لك بوجه آخر غير الحلول فيك حصل التعقل من غير حلول
فيك ومعلوم ان حصول الشيء لفاعله في كونه حصولا لغيره ليس دون
حصول الشيء لقابله فاذن المعلولات الذاتية للعاقل الفاعل لذاته حاصلة
له من غير ان تحل فيه فهو عاقل اياها من غير ان تكون هي حالة فيه واذ قد تقدم
هذا فاقول قد علمت ان الاول عاقل لذاته من غير تغاير بين ذاته و
عقله لذاته في الوجود الا في اعتبار المعتبرين وحكمت بان عقله لذاته
علة لعقله المعلول الاول فاذا حكمت بكون العلتين اعني ذاته وعقله لذاته شيئا
واحدا في الوجود من غير تغاير فاحكم بكون المعلولين ايضا اعني المعلول الاول
والعقل الاول شيئا واحدا من غير تغاير يقتضي كون احدهما مباينا للاول و

الثاني مشار اليه وكما حكمت بكون التغاير في العلتين اعتباريا بحتا فاحكم
بكونه في المعلولين كذلك فاذن وجود المعلول الاول هو نفس عقل الاول
اياه من غير احتياج الى صورة مستانفة مستانفة تحل ذات الاول تعالى عن
ذلك علوا كبيرا ثم لما كانت الجواهر العقلية تعقل ما ليس معلولات لها بحصول
صورها فيها وهي تعقل الاول الواجب ولا موجود الا وهو معلول للاول
الواجب كان جميع صور الموجودات بالكلية والجزئية على ما عليه الوجود حاصلة
فيها والاول الواجب يعقل تلك الجواهر مع تلك الصور لا بصور غيرها بل
باعيان تلك الجواهر والصور وكذلك الوجود على ما هو عليه فاذن لا يعزب
عنه مثقال ذرة من غير لزوم محال انتهى قال ومن العجب الذي يتعجب
الناظر انه معجب ليس له نظير ابن سينا من الانظار فوقع في ظلمة من كل
نظر وما رأى بشيء منها شيئا لا يرى ضعفه لكل ذي بصر فقال اقول هذا
كلام ضعيف من وجوه الاول ان ما ذكره من انه كما لا يحتاج العاقل في
ادراك ذاته لذاته الى صورة غير صورة ذاته لا يحتاج ايضا في ادراك ما يصدر
عنه لذاته الى صورة غير صورة ذلك الصادر عنه وما ذكره من الاحتجاج
من عنده لا يفي ببيانه بل ولا بالتانيس به فان الصورة العلمية القائمة
بذات العاقل من صفات ذاته والذات مع سائر صفاته حاضرة عند
نفسه غير غائب عنها وليس المعلول الاول من صفات الواجب حتى يكون
حضوره مستلزما لحضوره وادراكه لادراكه الثاني ان يعقل
الصورة بنفسها من غير احتياج الى صورة اخرى ليس لعلاقة الصدور
حتى يقال اذا تعقل النفس صورة بنفسها مع انها صادرة عنها بمشاركة
غيرها فبالاولى ان لا يحتاج العاقل في تصور ما يصدر عنه لذاته من غير مداخلة



غيره بل يعقل الصورة لعلاقة الحلول او بالصدور مع الحلول ولا حلول
للمعلول الاول في الواجب تعالى عن ذلك علوا كبيرا نعم لو كانت النفس
عالمة ببعض ما يصدر عنها من الامور الغير الحالة فيها بدون الاحتياج
الى الصورة لكان مقويا لهذا المدعى وليس الامر كذلك فانا نحتاج
في تصور الامور الصادرة عنا المباينة لنا الى الصورة كما يشهد به
الوجدان الثالث ان قوله لا يبطل ان كونك محلا لتلك الصورة
شرط في تعقلك اياها فانك تعقل ذاتك مع انك لست محلا لها ضعيف
لانه يجوز ان يكون شرط التعقل احد الامرين من كونه ذات العاقل او
وصفا له الرابع ان قوله فان حصلت تلك الصورة لك بوجه
آخر غير الحلول فيك حصل التعقل غير حلول بك كما ولكن مصادرة على المطلوب
الخامس ان قوله معلوم ان حصول الشيء لفاعله في كونه حصولا
لغيره ليس دون حصول الشيء لقابله ان اراد به ان حصوله بالنظر الى القابل
ممكن وبالنظر الى الفاعل واجب فيكون حصوله للفاعل اوكد واليق
فلا يخفى تكاد دون حصوله للقابل ثم لكن لا نظر ان الحصول على اي وجه
كان يكفي في حصول التعقل بل ربما كان هذا النحو من الحصول اعني الحصول
للقابل وان كان اضعف من الحصول للفاعل في معنى الوجوب والامكان
شرط التعقل كما ان حصول السواد للقابل شرط لاتصاف السواد و
حصوله للفاعل وان كان اقوى من الحصول للقابل لا يستلزم الاتصاف
به السادس ان قوله اذا حكمت بكون العلتين اعني ذاته وعقله لذاته
شيئا واحدا في الوجود من غير تغاير فاحكم بكون المعلولين اعني المعلول
الاول والعقل الاول شيئا واحدا تحكم بحت اذ المعلول الاول بالاعتبا رات

الانسان من الكليات والجزئيات وان الجزئيات غير حاله في نفس النفس
بل في قواها الجسمية المباينة لها وبهذا يتحقق حقيقة ما حققه المحقق ثم اقول
ايها المحب الجليل بجلاله جلالتك ان الوجوه التي اوردتها على المحقق
كلها وكل منها غير موجه لا حقيقة لشيء منها اما الاول فلان قولك
غير بين ان اردت انه غير بين عندك فلعل ذلك كذلك لكنه لا يضر ذلك
ولا يورث ايرادا واعتراضا على غيرك ممن كان هذا عنده بينا او مبينا
مستغنيا بما تقدم اولا وان اردت انه غير بديهي في ذاته الذي يدعي
بداهته ولا يلزم المحقق في اثبات ما هو بصدد تحقيقه دعوى بداهته هذا
بل يكفيه صدقه وانه يتبين بما قدمه وذلك انه قدم وقرر ان العلم التام
بالعلة التامة يستلزم العلم التام بالمعلول وعلى هذا الكلام فما يلزم
ان يكون الاول عالما بالصادر الاول بلوازمه والعلم التام بالشيء انما
هو العلم بكنه حقيقته على ما قرر في شرحه للاشارات وغيره وسائر كتب
سائر الحكماء الكرام فيلزم ان يكون حقيقة الصادر الاول حاصلا للاول
متعلقا به لعلمه وليس ذلك بالانطباع والحلول والاتحاد لما اشير اليه من
امتناع الاتحاد والحلول باي وجه كان فذلك التعلق بوجه آخر وباي وجه
كان يلزم ان لا يكون المعلوم غير العالم او حالا فيه ولا يلزم شيء من الاتحاد
والحلول فظهر ان التعلق هو حصول بلا اتحاد ولا حلول وبعد هذا انبه على
المعلول حاصل لعلته حصولا ليس اضعف من حصول المقبول لقابله
ولم يحكم بان التعقل مطلقا انما يكون بالاتحاد او الحلول ثم ان قولك لا نعرف
مباينا ذو لا با [illegible] ليس به بطء ولبس لما او صحت به حاصل ولا يرجع الى
حاصل فان الصفات غير الذات فاذا كانت الصفات مع الذات حاصلة

الثلث التي لا مزيد عليها في الخارج علة للمعلولات الثلث المتباينة في
الوجود كما تقرر في موضعه فالعلل متحدة في الوجود والمعلولات متباينة
فيه السابع ان القول بتعقل الواجب صور الموجودات
الكلية والجزئية بتوسط حصولها في الجواهر العقلية وتعقل الواجب
تلك الجواهر العقلية مع تلك الصور يفضي الى كون علم الواجب بها
متأخرا من تعقل تلك الجواهر لتلك الصور الحاصلة فيها على ان ارتسام
صور الجزئيات المادية في الجواهر المجردة ليس مستقيما على اصول
الفلاسفة لان المجرد لا يدرك الجزئيات المادية الا بآلات جسمانية
يرتسم صورها في تلك الآلات فليست تلك الآلات بل نفس تلك الجواهر
المجردة معلومة لذاته بذاته فلا تجري فيها المقدمة التي مهدها لتحقيق هذا
المطلب انتهى مقالته بعبارته واقول اعلم اولا انه قد علم
اولا ان العلم التام بالعلة التامة يستلزم العلم التام بالمعلول
فاذا كان المعلول حقيقة متشخصة لها لوازم لزم ان يعلمها علتها التامة
بتمام لوازمها والمبدأ الاول تع فاعل تام مستقل في ايجاد الصادر
الاول فيلزم ان يعلمه بحقيقته الشخصية مع جميع لوازمه وليس هو عين
المبدأ الاول ولا يمكن حلوله فيه اما الاول فلانه منزه عن الاتحاد
بغيره واما الثاني فلانه تع منزه من ان يحل فيه شيء لما بين في موضعه
وثابت فلامتناع حلول تلك الحقيقة الصادرة بتشخصها فيه تع وهذا
دليل دال على ان بعض معلوماته تع غيره وغير حال فيه وبهذا يسقط
الطعن بانه لا يلزم ان يكون كل معلوم غير العالم او حالا فيه والكم قد
حقق في موضعه ان النفس المجردة الانسانية هي العالمة بجميع ما يعلمه

حاضرة عند غائبة ولكون النفس عالمة كان هذا تنبيها وتانيسا بل بيانا وتبيينا
فان العلم بالشيء المغاير للعالم لا يستلزم حصول صورته الذهنية
الظلية في ذات العالم بل يكفي الحضور من غير حلول صورة اخرى وان
اردت ان حضور الذات بعينه حضور الصفات فهذه دعوى باطلة
فاسدة كل الفساد والبطلان وان اردت ان حضور الذات
مستلزم لحضور الصفات فذلك لا يضر بالمحقق بل يحقق كلامه ويبين
مرامه فانه يظهر به ان حضور شيء قد يستلزم حضور غيره وذلك ما
ننبه به التنبيه ويعطي العطن بانه لا يستنكر ولا يستبعد ان يكون
حضوره علة تامة مستلزما لحضور معلولها كما ان وجودها يستلزم لوجوده
وهذا في التانيس بل في التنبيه كاف واف ثم انه ليس في كلام
المحقق ما يدل على ان العلم لعلاقة الصدور مطلقا بل كلامه صريح في ان
العلم قد يكون لعلاقة الحصول بوجه الحضور والصدور في هذه الصورة
وهي صدور الصادر الاول عن الاول يستلزم للحصول ولا يستلزم
ذلك ان يكون كل صدور حصولا ثم ان اردت بقولك العلم لعلاقة الحصول
انه لعلاقة حلول الصورة الظلية فعلم النفس بصفاتها ليس بحلول صورها
الظلية فيها وان اردت حلول ذي الصورة فاكثر العلوم الحصولية ليس
كذلك وان اردت ما هو اعم من ذلك فذلك ايضا ليس كذلك وان
اردت ما هو اخص فنبهك على ذلك ما مضى وسياتي ثم الذي زعمت من
ان شرط التعقل هو الاتحاد والحلول ان اردت به ابداء احتمال لا حجاج
لابطال قاعدة علمية حكمية فلا ابطال بهذا الاحتمال يكفي ما سبق في الشق
السابق من ان المبدا الاول يعلم الممكنات المعلومة كلها من غير



حلول ولا اتحاد وان النفس المجردة تعلم الجزئيات من غير اتحاد وحلول فيها
وان ادعيت حصر علة التعقل في الحلول والاتحاد اللذين انتحلتهما فذلك
غير مدفوع لكن ليس فيه طائل ولا يرجع الى حاصل فان دليل الوجود الذهني
انما تم لو تم في العلم الحادث المتجدد او في العلم بالمعلومات المعدومة وذلك
ان الدليل المشهور المسطور في الكتب المتداولة المتناولة وفي العلوم
المتعارفة هو ان العلم الحادث يستلزم حصولا ولا يمكن ان يكون ازالة
صفة والا لزم ان يكون في النفس صفات كثيرة غير متناهية ومحذورات
اخرى على ما اشير اليه في الهياكل فانك شرحته بل جرحته وظاهر ان هذا انما
يدل على ان العلم الحادث يستلزم حصولا واما ان هذا الحاصل صورة
فلم يلزم وانه قد نحكم على امور غير موجودة في الخارج باحكام ثبوتية صادقة
وصدق تلك الاحكام يستلزم ثبوت المثبت واذ ليس في الخارج فله
ضرب آخر من الوجود واعترض عليه بانه لا يستلزم هذا ان يكون ذلك
الوجود الآخر في الذهن واجيب عنه على ما هو المشهور عند الجمهور بان
المراد من الوجود الذهني ضرب آخر من الوجود في اي موضع كان ولا يلزم
ان يكون حالا في العالم او في شيء من قواه وظاهر ان هذا الدليل ايضا
لا يدل على ان يكون المعلوم صورة حالة في العالم وقد يستدل بان معلومية
شيء مستلزمة لان يكون بينه وبين العالم به تعلق والتعلق بين العالم
والمعلوم يحتاج فيلزم ان يكون للمعلوم ضرب وجود وهذا ايضا لا يدل
على لزوم حلول الصورة نعم انا نعلم ان الذي يعلم انما يكون بحلول
صورته فيك ان لم يكن انت هو لو كانت علاقة المعلومية منحصرة في
الحلول والاتحاد ولكن هذا ينبغي ان تعلم كل حال ولا تعلم غير الحال و

وكل منها خلاف الواقع والواقع خلافه فان كثيرا من صفات المدارك لا نعلمه
ونعلم كثيرا مما لا تحل فيها كالمقادير العظيمة الا انه بجلالته يلزم حلول
الكبير في الصغير على ما وضح به حواشي التجريد واما الثالث فلان
الضعف انما هو في تمسكه بالضعف فان المحقق نبه على ان المحلية
ليست شرطا للتعقل واستدل عليه بانه لو كان كذلك لم يعقل
العاقل نفسه وتجويزه ان يكون شرط احد الامرين لا يدفع ذلك فان
احد الامرين ليس احدهما وما الدعوى الا هذا ثم ان حصر الشرط
في احد الامرين باطل على ما مر واما الرابع فلان منع الظهور
مع انه ظاهر مما تقدم غير ظاهر بل الظاهر خلافه لما مر غير مرة وليس للمنع
ما يبين ويقرر غير مرة وجه ولا توجيه وغير ظاهر ان يكون قوله فان
حصل استدلالا بل الظاهر انه متفرع على ما قدمه من ان الحصول هو
علاقة لا الحلول فاين المصادرة بل ما سرده من العبارات فيها
مصادرات ومكررات واما الخامس فلما مر غير مرة من ان ما توهمه
شرطا ليس بشرط والا لم يكن غير الحال معقولا قوله على اي وجه كان
لم يدع احد ظهور ان الحصول على اي وجه كان يكفي في حصول التعقل
بل الذي يظهر ويدل عليه ظاهر كلام المحقق ان حصول المعلول لعلته
التامة القابلة للعالمية يكفي واما قوله بل ربما كان وهو مردود يظهر
رده مما تقدم وتكرر غير مرة من ان الحصول للقابل ليس بشرط للتعقل
فان النفس عالمة بذاتها وعالمة بالجزئيات التي ليست قابلة لها
ثم ان الحصول للقابلية لا يصلح لان يكون شرطا للتعقل فانه ان
اردت بالحاصل الصورة الظلية الذهنية لزم ان لا يكون النفس



عالمة بصفاتها وان اردت الحقيقة العينية لزم ان لا نعلم احد شيئا
بصورته الظلية الذهنية وان يكون الجمادات عالمة بصفاتها و
ان اردت ما هو اعم لزم الثاني من لازمين على الثاني وهو
ان يكون الجمادات عالمة بصفاتها وقوله كما ان بحثنا خال عن التحصيل
فانه فرق بين وبون بين بين التعقل والاتصاف واستلزام
الحلول للاتصاف في صورة لا يستلزم ان يكون الحلول شرطا في
التعقل ولا يصلح سند المنع كون الحصول قد يكون بغير الحلول ثم
ان القابلية معتبرة فالفاعل التام المستقل اذا كان قابلا للتعقل
فاوجد ما حصل له عقله لما مر من ان العلم بالعلة التامة يستلزم العلم
بالمعلول وفاعل السواد اذا لم يكن قابلا للتسود لم يتصف به وان
لم يعتبر القابلية لزم ما اشير اليه من علم الجمادات بصفاتها وان اعتبرها
لم يلزم ان يكون فاعل السواد متصفا بالسواد واما السادس
فهو شبهة مبنية على الاشتباه من وجوه الاعتبار فان التغاير بالاعتبار
معتبر بوجهين الاول ان يكون الاختلاف والتغاير في نفس الاعتبار
لا في جهات المعتبر وحيثياته فيعتبر معنى واحد بعينه مرتين كان تعقل
زيد زيد الثاني ان يكون التغاير في الاعتبار باعتبار المعتبر
بوجهين وجهتين كان لو الكاتب شاعرا فاعتبر شخص واحد بعينه
ملحوظا مرة باعتبار انه كاتب ومن حيث انه كاتب واخرى باعتبار
انه شاعر ومن حيث انه شاعر وهما حيثيتان معتبران في شخص
واحد بعينه بخلاف الاعتبار الاول اذ ليس هناك حيثيتان و
الاعتبارات الثلاث التي اعتبروها في المعلول الاول بالوجه الثاني

وفي الذات وعلة لذاته على تحقيقه بالوجه الاول فانه يدعي ان علة لذاته
ليس الا نفس ذاته معنى وليس الاختلاف الا في اللفظ والعبارة لا في
المعنى ولهذا لم يعتبر في اعتبارات الاول التغاير الاول جهة الصدور
ولم يعتبر في الصادر الاول عقله لذاته فقط جهة صدور بل عقله
للاول او عقله لذاته من جهة امكانه ولما ادعى المحقق ان عقل الاول
لذاته ليس معنى غير ذاته والتغاير في اللفظ لا غير كان الاعتبار
المعتبر في هذا بالوجه الاول فلم يختلف المعلول به على ما ادعى
ولم يرد بعض باعتبارات الصادر الاول في جهات الصدور
محكمه بالتحكم في الايراد تحكم وبعضه معقوض وبغير اعتبار
البعض مكابرة والفطرة شاهدة بما حكم به المحقق على مانع
المحاكات واما السابع فجوابه ما تقدم وهو ان
اتحاد الفاعل الاول للصادر الاول بصورته وصدوره
منه انما هو نفس تعقله اياه واياها واما علاوته فلعدم
درايته كلام الاعلام فانه لم يلزم على ما قرروه ان لا يكون
الجزئيات المادية معلومة بل غاية ما لزم لو لزم ان لا يكون
معلومة بوجه حسي والمحقق حقق في سائر تعليقاته ان جميع
الجزئيات مادية وغير مادية معلومة للمبادي العالية بوجه
عقلي غير حسي واختلاف وجه العلم لا يستلزم اختلاف
المعلوم وان شق في مجهولا الا ترى انه باختلاف الملاحظة
بالبصر والمرآة لا يختلف المعلوم بما هو معلوم وانما
يختلف وجه العلم وجهة الملاحظة فتبصر وهذا



الذي حرره المحقق هو بعينه ما قرره الحكماء المتاخرين منهم و
القدماء ولم يلزم ارتسام صور الجزئيات المادية في الجواهر
المجردة ومقتضى اصول الحكماء ان المجرد لا يدرك
الجزئيات المادية بالوجوه الجزئية الحسية الا بآلة جسمية لا انه
لا يجوز لها يدركه لا يدركها مطلقا بشيء من الوجوه الا بآلة
جسمية ثم الذي افاده بقوله ولعمت ليس له فائدة ظاهرة الا
تكلف كما لا يخفى علاوته شبهة هي انه اذا كان وجود المعلول
الاول هو نفس تعقل الواجب اياه وتعقل الواجب ليس امرا صادرا
عنه بالاختيار فان العلم والقدرة والارادة يتوقف عليها الاختيار
فلا يمكن صدورها بالاختيار والا لزم الدور او التسلسل فاذن لا
يكون صدور المعلول الاول باختيار بالمعنى الذي يثبتونه وهو
انه ان شاء فعل وان لم يشا لم يفعل كما انه لا يصدق ان شاء
علم وان لم يشا لم يعلم وهو خلاف مذهبهم ويفضي الى شناعة
عظيمة بل محض الايجاب واقول ان منشأ الشبهة منشاو ها
اشتباهات منها الاشتباه في المراد من الارادة والاختيار فانهما على ما
اختاره الحكماء وارادوا هي العناية وهي مع الفعل عندهم لا قبله وما
ارادوا ما اراد المتكلم فعلى راي الفلاسفة ليس كل فعل صادر عن كل من
المبادي العالية باختيار مسبوق بعلم وقدرة وارادة بل قد يصدر من شيء
منها فعل بعناية هي مع الصدور من غير كره ورضى والاختيار المسبوق
الذي اختاره المتكلمون ليس باختيارهم وهم غير راضين به ثم انه لم يقل احد
بان وجود المعلول الاول نفس تعقل الواجب الاول بل الذي يلوح اليه كلام

المحقق ان صدوره نفس تعقله وكم ما حنها حبطل ما فرعه على هذا بوجه آخر ثم انه ان
اراد بقوله فلا يمكن صدورها بالاختيار انه يلزم ان لا يمكن صدورها بالاختيار
باختيار الحكماء بمعنى الايجاب فالملازمة غير مسلمة وان اراد الاختيار على ما اختاره
الظاهريون من المتكلمين فبطلان اللازم على زعم الفلاسفة ممنوع وهذا النزاع وخلاف بين
الفريقين مشهور ثم الايراد الذي اورده بعد هذا لا يختص بكون العلم على هذا الوجه الذي
ذكره المحقق ولا بكون افعاله اختيارية بل يرد على ازلية علمه ولا يرد على جواب المتكلمين
الايراد الذي اوردوا عليه الا انه لكونه خارجا عن مقصد بيانه هذا الاشتغال برده
ثم ان شيئا من وجوه هذا التنبيه لا يفيد دعواك الا اقناعية والخطابية فانه يحتمل ان
يكون جدليا الزاما لبعض الاعلام واهل الكلام القائلين بان العلم اضافة فانه على
هذا قد يستنكر ويستبعد ان يكون الاول في الازل عالما بالكل من غير اضافة و
العلم اضافة فالمحقق اراد ان يبين ذلك لا يفيد لان الاضافة بين الاول وصور
الكائنات وهي ازلية على زعم الحكماء فعلى تقدير كون العلم اضافة او مستلزما
لاضافة لا يرد ايراد على الحكماء على ان المحقق يريد تصوير صورة يتصور بها
علم الباري تع بالاشياء كلها بوجه لا يخالف اصول اصحابها الحكماء ويتصور ذلك
بما صوره وهذا من داب الحكماء وله في سائر العلوم نظائر شتى كما لا يخفى على
من علم من علم الهيئة شيئا سيما فيما اتوا به في حل الاشكالات بل لا يفيد
تلك المشاغبات ولا يصغى الى ما سرده من المخاصمات ثم ان
الاختيار على ما اختاره الفلاسفة انما هو الارادة وصفاته تعالى عين
ذاته على رايهم فلم يكن فيها تكثر ولا تاخر بعضها عن بعض والمحقق
في صدد تقرير راى الفلاسفة فانه شارح لا جارح
على ما اشار اليه في صدر الكتاب والله اعلم بالصواب



وذلك مجمل ما فصلناه واما ان علمه بالكل بعد علمه بالذات فلان العلم بذاته على الوجه
المذكور يستتبعه ووصف علمه بالكثرة لكثرة ما علم به واذا اخذ العلم مع الاضافة
اليها تغير بهذا الوجه كثيرا ضرورة ان العلم بهذا غير العلم بذاك كما افصح عنه قوله
فكثرة علمه بالكل هذا تمام كلام الاستاد قدس سره ومقالته بعبارته وانا اشير الى
ما تقرر مقالته بتذكرة لتبصره يتبصر بها البصير المستبصر لتعلم العلم ويزيل الجهل
اعلم ان العلم على ما نعلم ونستفاد مما افاد الاستاد قدس سره احد الامرين
الاول ما يتعين به امر بوجه لا يشاركه غيره بوجه فيتميز ذلك الامر معلوما
مشعورا به الثاني هوية المعلوم وحيث كان المبدا الاول موجبا لمعلولاته
بتوسط او بغير وسط وبه ومنه معنى الكل كان معلولاته معلوماته فلا يشذ عن علمه
مثقال ذرة وكان الكل معلوما له من ذاته بذاته قبل وجود كل ممكن فهو بحد الكل
بعلم سابق وهو عالم بالكل بالعلم الاول والعلم الثاني وهوية المعلوم تحصيل
للممكن بعروضها البعض قواه وحيث كان الوجود زائدا على الماهية ولم يكن الوجود
ماخوذا معها وفيها وان لم يخل عن وجود فقط بل يلزمها عروض احد الوجودين
اعني الذهني والخارجي ثم يجب بعروض كل وجود بعروضها ويلزمها خواص و
لوازم وهي في حد ذاتها لا يلزمها شيء من عوارض شيء من الوجودين وحيث كان
كل ماهية من مقولة باعتبار وجود لم يكن الماهية في حد ذاتها بدون اعتبار الوجود
موجودا وان لم تخرج عنه تحت شيء من المقولات وذلك ان المقولة اما جوهر وهو
الموجود لا في موضوع او ماهية اذا وجدت في الخارج كانت لا في موضوع فالوجود
معتبر فيها واما عرض وكل مقولة عرضية اخذ فيها ومعها الوجود وان لم يكن اعتباره
بجزئية الماهية على ما يظهر من حدود المقولات فالماهية بدون اعتبار الوجود لم يكن
تحت شيء من المقولات ولا يلزم ان يكون كل شيء شيئا من المقولات بكل وجه و

اعتبار وبهذا الذي اوضحنا يتضح ويظهر لكل ما اورده المجادل الجليل على الاستاد قدس سره
منها ما اورده ويتضح به ان انه يلزم عدم تباين المقولات فان الماهية الواحدة
التي تحصل تارة في الذهن واخرى في الخارج في حد ذاتها ليست شيئا من المقولات
بل باعتبار وجودها في الذهن تحت مقولة الكيف وباعتبار وجودها في الخارج
تحت اخرى كالكم او الجوهر وبطلان ذلك ظ ولا يلزم عدم تباين المقولات و
المعلوم انما هو بنفس الوجود لا باعتبار وجود بل في وجود وحيث كان العوارض
الخارجية معلومة معها علمت بما بني عليها في الخارج ولما كان ما اشرت اليه كافيا للفطن
اللبيب في رد سائر الايرادات الباردة اكتفيت بهذا واعرض اراد الاستقصاء
فليرجع للحواشينا على الشرح الجديد للتجريد هذا ولنرجع لما كنا بصدده فنقول
افاد المصنف لزيادة ايضاح ما اشار اليه انه قيل كيف يتصور ان يكون امر واحد مع
الكثرة فيه اصلا علما بجميع الاشياء واي علاقة وارتباط بينه وبين بينها مصححة
لذلك واجيب بانه لما كانت الاشياء صادرة من ذلك الامر الواحد وهو مبدا
تفصيلها كان محيطا بها احاطة مثل احاطة النواة على الشجر فهذه العلاقة تكون ذلك
الامر جميعها مجملا علما بها واقول فيه نظر اذ لا احاطة للنواة على الشجر وليس
النواة جميع الشجر مجملا فان ذلك يحتمل حال عن التحصيل بل الشجر يحصل منها ومن
امور اخر فالاولى ان يقال في الجواب كما ان بالصورة المختصة بشئ يتميز ذلك الشئ
كذلك بالمقتضي لخصوصية شئ يتميز ذلك الشئ لما يتميز الصورة لذلك الصورة فهو واسطة
انطباقها عليه واشعارها به كمفهوم الكاتب العام بالذهن فانه وان لم يكن من كاتب
هناك الا انه متحد مع من يكتب ومشعر به واما يتميز المقتضي للمقتضي فبتميز ذاته وصفاته
تعينا يتميز بها المقتضي عما سواه ويترجح وجوده على وجود غيره وكما ان الصورة التي
يتميز بها الشئ اذا حصل عند المدرك كان علامة كذلك المقتضي الذي يتميز به الشئ اذا



حصل عند المدرك كان علامة به ولما كان المقتضي لجميع العالم على ما هو عليه في نفس الامر
امرا واحدا لا كثرة فيه ويتميز باقتضائه كل ذرة من ذرات الوجود عما سواها فلا استبعاد
في ان يكون ذلك الواحد اذا حصل عند المدرك علما بكل واحد منها وهو علم بجميع الاشياء
في الشهود العلمي الذي بمنزلة الوجود الذهني امرا واحدا والى هذا اشار بقوله
فهو الكل في وحدة هذا تمام ما افاده وفيما قدمناه شرحا تفصيلا له باجال و
اورد عليه بعض الفاضل بانه لما كان العلة مباينة للمعلول مغايرة له في الوجود فلا
يكون حضورها حضوره وما لم يحضر الشئ عند المدرك لا يكون مشعورا به بحيث يكون مبدا
امتيازه وعلى فرض حضوره يجري الترديد المذكور سابقا من ان حضوره اما في
ذات العالم او في غيره وكلاهما يستلزم المحذور على ان قياس العلة على الصورة
وازالة الاستبعاد بذلك القياس مستبعد جدا اقول انه بجلالة شانه وعلو
كعبه ومكانه لم يفهم ما افاده الاستاد عن مرة فاراد ايراد الايراد والنظر في المثل
بمعزل اذا لم يفهم البحر الذي اورده مردود بوجوه منها ان اللازم من المباينة
ان لا يكون حضورها حضوره بذاته لا بعلة ولا يكون ان من هذا الحضور يلزم الشعور فلا تم
قوله لا يكون مشعورا به ولا نم ان العلم بالشئ يستلزم حضور ذاته بل اللازم انه لا
يكون ما ينكشف به المعلول مع غائبا عن العالم وما ينكشف به المعلوم اما ذاته او
صورته او شبحه ومثاله او ما يميزه ويعينه ولو لزم في العلم بالشئ حضور ذاته لم
يكن النفس عالمة بذاتها اذ الشئ لا يكون حاضرا عند نفسه ولم يكن احد عالما بالامور
المعدومة الغير الحاضرة ولم يتصور تصور اجتماع النقيضين والنقيضان المجتمعان
وغيرها من الممتنعات ليحكم عليها بالامتناع ولم يتحقق قضية حقيقية ثم اجراء الترديد
والترديد بعد التحقيق والتحقيق غير مفيد اذ لا يمكن بعد ما تحقق ان العلة التامة الواحدة بنفسها
علم يكشف به المعلول كما ان الذي به علم المعلول بنفس العلة الغير الغائبة عن نفسها

فعلم العلة بذاتها هو بعينه علمها بمعلولها من ذاته التي هي مبدأ الانكشاف لمعلولها ومبدأ
الانكشاف وما به الانكشاف لا يلزم ان يكون مساويا للمهية المنكشف ومنها
ان استلزام الحضور للمحذور المذكور ممنوع فاعتناؤه وطلبه من المحقق غير لازم والالزام
غير محقق فان قلت الحضور العلمي يستلزم لحصول الحقيقة والمهية فان العلم
بامر هو حقيقة المعلوم ومهيته فيعود السؤال ويتم الاشكال قلت
يستفاد مما حققه في المطالب ان هذا انما في العلم الانفعالي دون الفعلي
لكن حق القول مني ان العلم اما اجمالي او تفصيلي والتعريف بالصورة بمعنى الحقيقة
حقيقة للثاني دون الاول ولعل فيما اعتبر في اصل العبارة من الاضافة دلالة على
هذا او هي قرينة عليه حيث يستفاد منها اختصاص فان اصل العبارة في التعريف
ان العلم بالشيء هو تمثل صورته عند ما يدركه الا انه عبر عنه بالمشهور بعبارة اخرى
هي الصورة الحاصلة عند العقل ولا يخفى ما في المشهور من التغيير والتقصير حيث لم
يعتبر الاضافة وخص المدرك بالعقل فيخرج عنه بظاهره علم الحيوان غير الانسان
اللهم الا ان يخصص التعريف او يعمم العقل ويؤول الحصول الى ما يشتمل ذلك
الحصول على ان حضور المهية والحقيقة على ما حققه الاستاد قدس سره وتحقق
فما حققه تحقيق جواب وتقرير ما يندفع به السؤال ويضمحل الاشكال بخلاف ما قال
هذا القائل المورد المستدرك حيث بنى على ما يتم من ان الصورة العلمية والعين
الخارجي فردان لنوع واحد وربما يصح انهما شخص واحد فعلى هذا ما تقول في
العلم الاجمالي الذي اعتبره فان اخذنا ما قررناه وتشبث به لم يرد ايراده
اصلا والا لكان الايراد عليه اشد على الاستاد ومنها ان توجيهه الذي
سيجيء غير وجيه ولا مرضي ولا مرعي فيه ما ينبغي رعايته وهو مردود بوجوه لا
يخفى منها ما قرره المحقق من ان المعلولات متعينة في العلة حاضرة حضورا عليا



ولا يستلزم ذلك حضور صور متكثرة بل صورة على ما صوره ثم هذا المورد اورد
ما يرد عليه كل ما اورده على الاستاد بايرادات اخر فقال اقول والذي يشبه
ان يكون مذهب الحكماء هو ان ذاته تعالى عين حقيقة العلم العام بذاته وعلم بمعلولاته
اجمالا كما سبق التلويح اليه من نقل كلام من قال ان الصورة المحسوسة لو قامت
بنفسها كانت حاسة ومحسوسة فهذا العلم العام بذاته هو علمه بذاته باعتبار وعلم
اجمالي بمعلولاته باعتبار آخر والحيثية الاولى علة للحيثية الثانية فعلمه بذاته من حيث
انه علة بذاته علة لعلمه بغيره كما ان العلم الاجمالي فينا مبدأ للعلم التفصيلي كذلك
ذلك العلم الاجمالي الالهي خلاف للصورة التفصيلية في الخيال وفي المدارك
العقلانية وغيرها فالمعلولات كلها حاضرة له تعالى من غير ان يكون لها كثرة بحسب
ذلك الحضور فان الصورة العقلية في العلم الاجمالي واحدة مع كثرة المعلومات
على ما تقرر في موضعه فهذا الوجود العلمي الاجمالي هو بعينه الوجود الذي ذكرنا
انه مبدأ اشتقاق الموجود وينسب اليه جميع الموجودات كما سبق وليس هناك
وجود عارض بل وجود غيره عبارة عن انتسابه اليه بل ذلك الوجود العام بعينه
كما سبق تفصيله فكما انه وجود قائم بنفسه فهو علم قائم بذاته ولما كان علمه مبدأ
للممكنات ومخصصا لوجودها كان بهذا الاعتبار قدرة وارادة اقول
لعمرك ان وجهك هذا قبيح غير وجيه يتوجه عليه ما اورده على الاستاد وايرادات
اخر ان اردت ان علمه تعالى بمعلولاته فعلي متقدم عليها وان معلولاته معلومة له
قبل وجودها وان اردت انه ليس له علم بها قبل وجودها فهو رجوع الى بعض
المذاهب السالفة الباطلة التي اعترفت بفسادها ثم ليس لما اشار اليه
من الاجمال جمال وفيه اجمال اهمال فان الذي سماه اجمالا ان كان فعليا
معلولاته معلومة قبل وجودها لزم ما لزم والا فلزمه ما لزم اولا ثم ان الذي

صدره باقول ما اصح من كلام غيره و مستخرو ما فهمه على وجهه ثم ان الذى سرده
تقوله فان الصورة العقلية فى العلم الاجمالى واحدة مع كثرة المعلومات يرد عليه ما اورده
على الاستاد بقوله لما كانت العلة مباينة للمعلول مغايرة له فى الوجود لا تكون
صورها صورة الخ وقوله على ما تقرر فى موضعه من قبيل التسويلات التى هى مبنية
بها فى المغالطات فان الصورة الواحدة قد يراد بها صورة بسيطة لا جزء لها
اصلا ولا تقبل قسمة بوجه من الوجوه ابدا وقد يراد بها صورة كثيرة عرضت لها وحدة
وحدة فلوحظت هى بها دفعة بلمحات واحدة فان اريد بان العلم الاجمالى صورة
واحدة انه صورة واحدة بالوجه الاول فلا ثم انه علم بمعلومات كثيرة وما تقرر فى
موضعه هذا وان اريد به انه صورة واحدة بالوجه الثانى فنسب انه كذلك لكن الكلام
منه غير لازم واللازم غير مفيد وما تقرر فى موضعه هذا فلا ينفعه ولا يجديه ثم الذى
او هم او توهم انه وجود للكل وهو علم فيكون علما بالكل منبسط بل قرمطة لا يخفى
ما فيها من وجوه الفساد والافساد على عاقل فضلا عن فاضل و ما سرده فى قوله
فالوجود العلمى الاجمالى هو بعينه الذى ذكرنا انه مبدا اشتقاق الموجود و ينسب
اليه جميع الموجودات مضحكة ولعل الوجه فيما توهمه من ان الشبهة مدفوع بهذا انه
لانه غير محصل لا يحصل محصل فلا يرد عليه ايراد ثم انه لما الفاف غاية الفاف صرعه
اقوى جريا على عادته فاراد ايرادا على ما افاده الاستاد سابقا فقال وما قيل من
توجيه كون صفاته تعالى عين ذاته من ان صفاته بمعنى ان الايجاب المحمول فمدفوع بان صحة
هذا الحمل مشترك بين الواجب وغيره واقول معنى كلام الاستاد و محصل
افادته ان الواجب له هذه الصفات لا بغيره وغيره انما له بغيره من غير المحمولات
وان كان له هذه فاين الاشتراك ولو كان فكيف يندفع به ما افاده بل لعله
لم يتدبر ما قرره ومثل هذا الا كما قال لما قيل ان نسبة الوجود اليه تعالى انه موجود



بذكر سره فيها تبصرة ان الاستاد قدس سره افاد ان العلم
بالشى هو ما يعين ذلك الشى ويخصصه ولا يلزم ان يكون
مهية المعلوم بعينها او ما يساويها والعلة بعينها تعين المعلول
فيكون علما به ورأى انه بهذا ينحل اشكالات شتى ستسمعها و
ما يؤيد ما افاده قدس سره ان الرئيس اشار فى الاشارات
الى ان العلة الغائية علة لفاعلية الفاعل وقال الامام ان
لهم قاعدتين مشتبهتين احديهما ان لافعال الطبايع غايات
قالوا النار اذا تحركت فالعلة الغائية لتحركها كونها فى الحيز
الطبيعى وثانيهما ان الغاية علة لفاعلية الفاعل وذلك ان مهية
غاية فعل الطبيعة لا يجوز ان تكون موجودة فى الذهن اذ لا
شعور للطبايع وكذا فى الخارج قبل وجود المعلول فتعين ان
تكون معدومة فيلزم تعليل الموجود بالمعدوم وقال المحقق
الطوسى فى جوابه ان الطبيعة ما لم تقتض لذاتها شيئا لا تحرك
الجسم الى حصول ذلك الشى فيكون ذلك الشى متمثلا مقتضاها
ولها شعور به قبل وجوده بالفعل و شرح صاحب المحاكمات
هذا فقال الجواب التزام ان للطبايع شعورا بغاية ما فى
الباب ان شعورها ضعيف ومنهم من اثبت هذا فى
جميع الاجسام البسيطة والمركبة حتى ذكر انه شوهد ان
اناث النخيل يتحرك الى جانب الذكور وهذا ما يؤكد و
اعترض عليه بان صاحب الشفاء انكر هذا ومنع شعور
الصور العنصرية وقال انه شبه كلام الصوفية الا

ان يأول ويقال لعل الفاعل يلزمه غاية وقال ذلك
المحقق في التجريد واثبتوا للطبيعيات غايات وكذا
للاتفاقيات والمذكور المسطور في الشروح ان الحكماء
قد يطلقون الغاية على ما يتادى اليه الفعل وان
لم يكن مقصودا اذا كان بحيث لو كان الفاعل مختار
الفعل يفعله لاجله وهو اعم من العلة الغائية وبهذا
الاعتبار اثبتوا للطبيعيات غايات هذا تمام كلام
الاعلام ولعله باتمام غير تمام وما في الشروح جروح و
الاطلاق الذى تشبثوا به مدفوع بل الظ من احكام
الحكماء ان لكل فعل اختيارى او طبيعى علة غائية وجعلوها
كالعلة الفاعلية عامة وما ارادوا بالعام الا العلة الغائية
والقصد والاثبات هذا ولو كان المراد ما ذكر في الشروح
لم يحتج الى نظر واستدلال فانه ظ ان كل فعل يتادى
الى شئ ودعوى ان بعض ما يتادى اليه الفعل هو
الذى اذا كان للفاعل شعور لقصده تخييل من غير تحصيل
وبهذا الوجه لا نظهر للاتفاقيات غاية على ما خيلوه فكلّ
من الاعمية واثبات الغاية للافعال الطبيعية لهذه
الاعمية مح والذى قرره المحقق هو الموافق لاحكام
الحكماء وظ كلامه في التجريد يفيد هذا وهذا هو المطابق
الموافق من غير تحمل تمحل مجاز وجواز عن ظواهر
اقوال الحكماء والافعال الاتفاقية منتهية اما الى



الطبيعيات او الاراديات ولها غايات فلها غايات
واما الذى انكر هذا بانكار صاحب الشفاء فلعله لم
يشعر ما عنى فان الذى يستفاد مما افاد ان
الافعال التى للطبائع ليست لشعور بارادة بل
لشعور بطبع من غير ارادة وتوضيح هذا على ما
ارى ان الشعور به قد يريده الشاعر ويقصد بارادة دنه
تحصيله وقد يقتضى طبعه حصوله والافعال الصادرة
عن الطبائع من هذا القبيل فلكل فعل طبيعى او ارادى
او اتفاقى علة غائية كما ان له علة فاعلية والعلتان
عامتان لجميع الممكنات الصادرة عن عللها بخلاف المادية
والصورية المختصتان ببعضها فهذا مقتضى راى الحكماء
كما لا يخفى على من عرف مدارك مولاء العظماء واما الذى
شبهه بكلام الصوفية فهو الشعور المستتبع
للارادة والتاويل الذى اشار اليه المعترض لعله ليس
من كلام الرئيس والغاية الذى الزم والتزم لزومها
ان كانت هى العلة الغائية لعاد الايراد وان كان بمعنى
اعم على ما في الشروح لورد عليه ما اورد عليه ثم ان الضعف
الذى اشار اليه صاحب المحاكمات ضعيف لا دليل له فظهر
ان راى الحكماء ان العلة المقتضية لشئ شاعرة به وليس هذا
الشعور بصورة منطبعة فيه بل هو نفس الاقتضاء وهذا الا منفا
نفسه علمه بالعضية وتاييد هذا لما افاد الاستاد ظاهر لا يخفى

مدفوع بانه غير موجود هذا وبعد الخروج نعود للمتن الشرح وشرح المتن ونقول
ان المشائين خلافا للاشراقيين من آخرهم قرروا انه تع علم فيفعل فيوجد وعلمه
فعلي مقدم على كل معلول الا انهم لم يبرهنوا ولم يرد دليل لهم معتد لهذا ولذا ترى
فيها اختلاف العلماء حتى ان المحقق الطوسي لم يؤيد رأيهم قرر ما تقرر خلافه هذا و
ما يخيل لي انه يمكن الاستدلال على دعوى هؤلاء الحكماء بما لهم من الاصول فاقول
العلم بكل شيء منه اعني لا متأخر عنه ذاتا صورة او محاكاة او ذاتا والعلم بالعلة
التامة علة تامة للعلم بالمعلول فعلم الواجب بذاته تع علة تامة لعلمه بما هو علة
تامة له فلو لم يكن علمه تع بمعلوله هذا فعليا قبله لم يكن علمه تع بذاته تع علة تامة
لعلمه به واما الطريقة التي سلكها المتكلمون في اثبات علمه تع فمفيد فعليته علم لا
كل علم فاعلم ذلك ثم من اتقن واتقن ما قررته وما تقدم مبنيا يزيد به انه تع يعلم
من ذاته جميع معلولاته فانه لتجرده عالما بذاته ولانه علة تامة لعين معلولاته يعلمه
قبل وجوده علما فعليا من ذاته بل علمه اذ ليس قبل جميع الممكنات وجود لغيره من
علمه بذاته وبمعلوله القريب يلزم علمه بسائر معلولاته لما تقدم ومثله يلزم ان
يكون علمه بها كلها من ذاته فان قلت لمعارض ان يعارض فيستدل على خلاف
الدعوى بانه لو كان الواجب عالما بالممكنات من نفس الذات لزم ان يكون فيه
مرتبات تلك الممكنات وحقائق تلك المعلولات ويلزم من ذلك محالات قلت
اللزوم الاول اولا والثاني ثانيا مم اما الاول اولا فلان علمه فعلي فلا يلزم ان يكون
فيه مرتبتها المعلوم على ما ستقرأ انه في المطلب السابع واما ثانيا فلان علمه تع بمعلولاته
من ذاته اجمالي فلا يلزم المساواة للمعلوم مرتبة ولا حقيقة على ما حققه في غير العلم
الانفعالي التفصيلي لم لا يجوز ان يحصل او يكون حصوله لعالم يستلزم ما المشعور
بالمعلوم على ما هو عليه في الوجود الآخر العيني وشبه ذلك بانه في العلم التفصيلي

هذا ونعود الى ما افاده الجليل بجلالته فنقول

آنه تمّ اتفاق

صح

قد يخالف الصورة ذا الصورة في كثير من اللوازم وذلك ظاهر في السند قريب غير
بعيد فلا استبعاد في قول الحكم ولا استبعاد ولا يرد عليه ما يظهر في ظاهر النظر
من انه كيف يحقق امر باحتمال فغرض الحكم تشبيه او تمثيل بمثال لا تمثيل فقهي كما
توهم على ان في مثل هذا المرام يكفي الاحتمال وعدم استبعاد واما الثاني فلما سبق
في الرسالة وفي الشرح باشارة فليرجع ما افاد الاستاد بوجه منه الى وجه بوجه
به وجه وجه الكلام في المرام والتحقيق الذي يقبله النظر الدقيق في الرسالة كلمة
باشارة قائلا ان حقيقة العلم عندي هي الامر الذي يكون الشعور به شعورا بالمعلوم
على ما هو عليه في الوجود الآخر العيني ولا يلزم ان لا يكون مشعورا به على ما هو عليه في الوجود
العلمي ولا يلزم ايضا ان يكون ذلك الامر حقيقة المعلوم والماهية بوجه الا انه في العلم
الانفعالي يكون ماهية المعلوم بوجه على ما قرره في حواشيه على التجريد وجعله وجها للتوجيه
من قال بحصول الماهية في الذهن ولم يدع انه كلي بل العلم هو الذي يكون الشعور به
بعينه شعورا بغيره وهو المعلوم على ما هو عليه في الوجود الآخر وذلك عام شامل للاقسام
من الماهية والحقيقة كما في الحضوري والحصولي وللامر المغاير ماهية كما يقدم او لم يكن كما
في الفعلي اي صورة ثم انه تعالى معين لكل معلول فهو من حيث انه معين له عالم به وعلته هو
عين ذاته فيعلم الكل من حيثية هي انه معين له فله صفات محمولة بها يعين معلوله معلومه
كل بكل او الكل بالكل فلعلك دريت بالبينة الذي في آخر الفصل الثالث ان ما له من
الصفات محمولات فله علم محمول يعلم به معلول معلوم واعتبار الاجمال يكشف قناع
الاجمال عن جمال هذا الحال على ان كنه المحمولات لا تؤثر كنه في الذات ولا يلزم
الكثرة لا بما سيشير اليه الحكم قدس سره فقط بل لوجوه اخر وجيهة فهذا اوجه وللتحقيق
وجوه ينظر اليها من له نظر نظر وبها ينكشف سرقة اسرار ينبغي سترها عن الاغيار
والاسرار بها اولى من الاعلان والاظهار وعند النظر الى وجهه وكشفه بعقري

دمشقيه بلا وحشة في كشفه الجلاء والخفاء بل الاسرار والاظهار شعر

من بيچاره سودازده سرگردانم . که باوصاف خداوند سخن چون رانم
من و توحید تو مبهات دلم میلرزد . این قدر بس که حدیث بزبان می رانم

بل نقول انی انزلت بل جذبت الى روضة رضية فيها شجرة طيبة بهية اصلها
ثابت وفرعها في السماء بل اصلها ثابت في السماء وفرعها اعلى الى اعلى العلى لها
وعليها وبها ثمرات منزه لحيوة هي في حيات نعيم لذات لذات لها صفات لا
تنال اجتناؤها الا بذوقة بعد حرارة شوقية مبلغة محققة لمن ازعاني ونضج و
النضج بها ربما نال منها شيئا واما الفضل النيء فلا ينال الا المثال ولا يمكنه الفعال عن الخيال

در نیابد حال پخته هیچ خام . پس سخن کوتاه باید والسلام . ثم اقول

يتصور تصويره كونه تعالى بذاته عالما بالكل باربع صور اولها ان يكون للمعلومات
الممكنة عند الواجب صور هي عوارض تحليلية فلا يلزم ما الزموه على ظاهر قول الحكماء
وبهذا يصحح كلام الشفاء واشارات الاشارات وافادات الحكيم الفارابي وثانيها
ان يكون ذاته بذاته علما ومعلوما بالذات لكل الممكنات او لكل منها وثالثها
ان يصير ذاته تعالى عين العالم بكل واحد من معلولاته واحدا واحدا بالترتيب او معا
ورابعها ان يكون صور المعلومات عنده وبه متعينة ولا يخفى انه يمكن حمل كلام
المصنف على هذه الوجوه كلها كل بوجه بل وجوه لكل وجه بوجه وجيه لكنه غير خال عن
خلل بوجه المطلب الرابع وجه العلم بكيفية علمه بالامور المتغيرة
المنزلة وخلاصة ما قرره قدس سره في هذا المطلب ان العلم انما يتغير بتغير المعلوم
اذا كان زمانيا او اضافيا حادثا منه واما اذا لم يكن كذلك فذلك غير لازم والعلم الازلي
الذي له تعالى ازلا ابدا منزه عن هذا او ليس عند ربك صباح ولا مساء ثم لنعلم الكلام
وحسن النظام والانتظام اورد ما اورد في صورة السؤال والجواب فان قال قائلا





فان قلت لو كان العلم بالعالم الموجود وهو ما سوى الله تعالى من الموجودات وفيه ما يتغير
نفس ذات الواجب اى غير زائد عليه على ما اشرنا اليه فاذا تغير العالم بتغير شىء مما فيه من
حال الى حال فلا يخ اما ان يتغير علمه بالحال السابق او لم يتغير فان لم يتغير لم يكن مطابقا
للواقع وان تغير لزم تغير ذاته لعدم زيادة صفاته قلت نختار انه لم يتغير علمه بالحال
السابق ولا نم انه لم يكن مطابقا للواقع فانه علم الحال السابق من حيث انه فى زمانه و
موجود فى ذلك الزمان لم يتبدل الى حال اخر مثلا يعلم من صفات ذاته ازلا وابدا ان
العالم وكل جزء منه فى كل جزء من اجزاء الزمان وفى كل من آناته باى صفة وعلى اى
السبب المفضى لتلك الاحوال وهذا العلم لا يتبدل بتبدل العالم نعم اذا علم احوال
العالم من حيث حصولها فيه يختلف العلم باختلافها والى هذا اشار المعلم الثانى
فى الفصوص بقوله كل كلى و جزئى ظاهر عن ظاهرته الاول لكن لا يظهر له شىء منها
عن ذواتها داخلة فى الزمان والآن بل عن ذاته والترتيب عنده شخصا فشخصا غير
متناه داخلة فى الزمان او الآن فاذن علمه بكل واحد واحد من معلولاته بنفس ذاته و
يلزم من ذلك ان يعلم كل واحد واحد من الموجودات الخارجية والذهنية كليا كان
او جزئيا مع جميع ما هو عليه من الصفات والاحوال والاوقات الواقعة التى هو فيها
علما ازليا ابديا غير متغير لان جميع هذه الامور معلولة لذاته البرى عن التغير حاصل
السؤال ان بعض معلوماته متغير قطعا فالعلم بذلك المعلوم المتغير ان كان متغيرا لكى يبقى
مطابقا له ذاتا لزم التغير فى ذاته للامر الذى عرفتها من عدم زيادة صفاته وان لم يكن متغيرا لم
يكن مطابقا له دائما فانقلب علمه جهلا حينئذ ولا يخفى وجوه الجواب عن هذا السؤال
الا ان الاستاد قدس سره افاد وجها يستفاد من كلام بعض الحكماء الكرام و
محصله منع كلية الملازمة والسند على صدقها فى العلوم الزمانية الحادثة زمانا وكونها
وعدم اللزوم فى العلوم الغير الزمانية وعلمه الازلى غير زمانى فلم يلزم من تغير المعلوم

تغير علمه الازلى وتوضيح الكلام فى المرام ان السائل ان اراد بعلمه الذى صيره متغيرا
لازما لتغيره بتغير المعلوم العلم الازلى فاللزوم مم فان هذا العلم غير زمانى وليس
فى الازل مستقبل ولا ماض ولا حال حاضر يتغير وان اراد علمه مطلقا باضافات و
تعلقات فلو سلم ان تغير المعلوم يستلزم تغيره فلا نم ان تغيره يستلزم التغير فى الذات
او الصفات وانما هو تغير فى الحيثيات ثم الذى ينبغى ان تتنبه له ولا تغفل
عنه انه يمكن تقرير السؤال بوجهين اولهما ان المعلوم الموجود فى الخارج متغير حالاته
وصفاته فلو لم يتغير العلم به لزم الجهل وان تغير بتغير العالم ذاتا كالتغير العالم اجزاء
وصفاتا وثانيهما ان المعلوم مطلقا موجودا او موهوما متغير فتغير العلم به يستلزم
لتغير العالم وعدم تغيره للجهل فالاستاد قدس سره اشار الى الوجه الاول حيث
اعتبر العالم واراد به ما سوى الله من الموجودات الخارجية المشاهدة ولو وجه الى تغير
ذات باقى احوالها وصفاتها فاجاب بما قرره وصلاه ولا يخفى على الاذكياء ان
هذا الجواب لا تاتى على تقرير السؤال بالوجه الثانى فانه يح شامل للزمان الموهوم
وآناته فلنا ان نعود ونقول انه ان لم يعلم الزمان الحاضر بحضوره لزم الجهل و
كذا ان علم ولم يعلم الغيبة والمضى وان علمه تغير علمه وبهذا الذى حررناه ظهر ضعف
قول من قال فان قيل اذا كان علمه تع غير ذاته وهو عالم بالمتغيرات فاذا تغير
حال المعلوم ولم يتغير علمه لزم الجهل لعدم مطابقة علمه تع بالواقع وان تغير لزم منه تغير
ذاته قلت انه تع يعلم المتغيرات على وجه لا يتطرق اليه تغير مع كونه مطابقا للواقع
مثلا يعلم ان الحادث الفلانى يوجد فى الآن الفلانى او الزمان الفلانى ويعدم فى
الآن او الزمان الذى بعده وهكذا فى سائر الحوادث فانه يعلمها بعلم اجمالى هو عين
ذاته على وجه لا يتطرق اليه تبدل كانه علة الاجمال بالامور المترتبة المتعاقبة و
انما يلزم التغير فيه لو كان علمه تع بسبب حضوره فى الآن او الزمان مثل ان يعلم انه

قايم الان ثم اذا قعد فلا بد ان تعلم انه قاعد الآن والا كنت جاهلا بحاله وكان استمرار علمك بقيامه جهلا واما اذا فرضنا ان تعلم ان زيدا في ذلك الآن او في ذلك البعض من الزمان بصفة القيام وفي ذلك البعض الآخر بصفة القعود ولم تعين الآن والزمان بالحضور عندك بل بالاسباب المقتضية له وهكذا جميع الاحوال فلا يلزم فيه تغير وتبدل اصلا ويمكن تمثيل لتوضيح تارة بعلمنا باحوال الامور المترتبة المتعاقبة السابقة فان ذلك العلم لا يتغير اصلا واخرى بانا نفرض احدا منا اطلع على الاحوال المتعاقبة اللاحقة بسبب الاطلاع على الاسباب المؤدية اليها كما في المنجم المطلع على الاوضاع المتعاقبة المترتبة بحسب الحساب لم تغير في هذا العلم تغير اصلا وهذا اجمال لا يشتبه على ذي فطنة وقد اوضحنا في رسالتنا وتعليقاتنا بامثلة اوفى انتهى كلامه واقول ان جوابه هذا الذي اخذ من غيره وما فهمه على وجهه كالسؤال وعلى ما قرره وحرره لا يدفع السؤال ولا يدفع الاشكال اذ بعد الاغماض عما فيه والاغماض عن مخالفته لما في مطاوبه غاية ما لزم ما صوره وقرره في تصويره تصوير تصور بصورة لا تغير في تصور متصوره ولا تخفى على من له تصور انه لا تكفي هذا في رد الايراد على الاجمال الذي قرره حيث اراد المورد انه تع اذا كان عالما بجميع الاشياء على ما هي عليها لزم ان يعلم الحادث في زمان او آن بانه حدث فيه والآن والزمان بانه حضر اولم يحضر بعد فان لم يعلم الحضور لزم الجهل وان علم ولم يعلم المضي لزم ما لزم اولا وان علم تغير علمه فقط ان الجواب بانه يعلم الموجود في الآن والحاصل في الزمان لا يدفع هذا السؤال فان السؤال السابق نشأ عن علمه بحضور الزمان لا عن علمه بالحاصل في الزمان فتصوير عدم تغير تصور



الثاني لا يغنيه ولا يفيده ولا يعنيه بل عليه تصوير صورة لا تغير فيها التصور الاول وما صوره وتصوره ثم الحصر الذي ادعاه في قوله انما يلزم التغير لو كان علمه بسبب حضوره في الآن او الزمان بطريق ع بل علمه بالحضور مستلزم للتغير وان لم يعلم الحضور لزم الجهل لا يقال انه غير زماني ولا متغير فكيف يتغير بحضور الزمان عنده وغيبه لانا نقول حضور الزمان وغيبته عنده تغير الزمان لا تغيره على ما حققه المص قدس سره في المطلب السادس

## المطلب الخامس كيفية علمه بما لا يتناهى

واورد هذا المص في صورة السؤال والجواب مرتبطا بما سبق فانه لا يذهب عليك ان في قول الفارابي الترتب الذي عنده سبحانه مشخصا بغير نهاية يشعر بتسليم احاطته بالا يتناهى وتحقيق كشم بوصه ما قال الامام هذا مما بينه في باب اثبات الصانع تع والذي عول عليه ابو علي في كتاب الشفاء من ان الرأي هناك بالقوة لا بالفعل غير نافع بل ضار لهم اذ يلزمهم كونه غير واجب الوجود بالحق من بعض الوجوه هذا تمام كلام الامام في هذا المقام ولا يخفى ما فيه ورد بما قال ان هذا الكلام من جانب المطلب وهو غير ممنع وفيه ما فيه والمص قدس سره حيث اراد ان يشير الى ما هو الصواب عند من الجواب قرر السؤال اولا فقال فان قلت لا اشكال ان له تع معلولات مترتبة متبدئة منه ذاهبة من جانب الابد الى غير النهاية وهذه السلسلة وان لم يكن مجتمعة في الوجود لحدوث بعض آحادها بعد بعض لكن علمه تع بآحادها سلسلة مترتبة موجودة معا لانه يعلمها ازلا وابدا فيلزم الكل على ما اشار اليه العلم الثاني بقوله فالترتيب الذي عنده مشخصا بغير نهاية والجواب المنع اي قوله لكن علمه تع بآحادها سلسلة موجودة مترتبة ممنوع وانما اللازم تعلق علمه بالسلسلة واحاطته بها

لاشتماله عليها فانه تع للامور منها ان تعدد العلوم لا يستلزم تعدد العلم كما مر غير
مرة ومنها ان الكثرة بالوقوع على ما اشرنا اليه في المطلب السادس الثالث وتعلق
الشيخ فيما نقله الامام عنه اشار الى هذا الا انه مفهوم ومنها ما مر في المطلب الثالث
الا ان المقصود قد كرس سلم الكثير حاشا مع ظاهر عبارة الفصوص ثم وجهه
بالشهود ثم اشار الى لمنه في جواز هذا الكثير فقال قلت هذا الكثير
ليس بمنكر قال المعلم الثاني في الفصوص امتنع ما لا يتناهى لا في كل شيء بل في الخلق
وما له مكانة وحيث في الامر هناك من غير المتناهي لم يثبت اقول الشيخ جواز
الكثير هناك ان التعدد والتميز هناك انما هو بحسب ادراك العالم واعتباره ولا
يلزم من التعدد والامتياز عند العالم التعدد والامتياز في نفس الامر لجواز ان
يعلم امور الكثيرة بصورة واحدة كما في العلم الاجمالي حسبما حقق في موضعه الا ترى
ان شريك الباري والخلاء ممتنع متعدد عندنا ولا يتميز شيء منها في نفس الامر وما نحن فيه
من هذا القبيل فان الاول يعلم بعلم واحد هو نفس ذاته جميع معلولاته ويميز ويكثر
عنده بذلك فلا يكون في هذه المرتبة في نفس الامر الا امر واحد والكثير الممتنع هو
ترتب امور غير متناهية في نفس الامر فان قلت قوله بعلم واحد هو نفس ذاته
مخصص بصورة من الصور التي صورتها في المطلب الثالث فكيف حمل عبارة
هناك على كل منها قلت التخصيص ع والمسند على الثاني والثالث كذا و
اما على الاول والرابع فلان الصور او الصور المتعينة وان كانت عارضة الا انها
من الذات في الذات غير خارجة ولا مغايرة وجودا ولهذا يكون العلم بالذات
علما بها الا انه يمنع الكثير على ما قرره ربما يعتبر التعين بوحدة فيه وفيه ما فيه على ان
ظاهر العبارة المنقولة يطابق ما فيه ولا يخفى ما له وفيه من وجوه التوجيه ثم
اقول قد تم فيما قدمته ان في العلية يعين المعلول بوجه لا يشاركه غيره



ولهذا لزم على ما تقدم ان يكون العلم بها مستلزما للعلم به فان كان الواجب علة
لكل واحد من الممكنات ويكون كل منها متعينا به لزم ان يكون فيه كثرة متعينة بكل
كل من المعلومات فان ما يتعين به احد المتغايرين مغاير لما يتعين به الاخر
والقدرة على هذا غير القدرة على ذاك فلزم الكثرة الغير متناهية في القدرة و
المعلومات التي هي المعلومات بالذات لا علم فيما سبق من المعلومات وان كان
علة لواحد من الممكنات فيعلمه ثم من العلم به يعلم معلوله وهكذا فلزوم الكثرة
اظهر واجلى ولعل الحكماء التزموا الكثرة الغير متناهية في هذا الامر لانه في الامر دون
الخلق على ما هو الظاهر من نصوص الفصوص ولا يجري فيها التطبيق لعدم ترتبها
وفي هذا اشتراك من هو انه تع قادر بذاته على كل مقدور ومميز لكل حكم معلوم لا بتوسط
حتى يلزم ترتب ولا يلزم توقف الحدوث على القدرة لو توقف المقدور على المقدور
فتنبه له فانه مع انه جلي خفي ثم التصوير الكثرة في هذه الصورة بوجه يمكن ان
يستفاد من اصول اصلها الاستاذ قدس سره اقول ان الكثرة قد يكون في
الذات وقد يكون في الصفات وكل منها اما بالمحمولات او بغيرها فالكثرة في الذات
بغير المحمولات هي الكثرة بالاجزاء الخارجية وفيها بالمحمولات بالاجزاء المحمولة
العقلية كالجنس والفصل والكثرة في الصفات بغير المحمولات بقيام صفات
زائدة حالة وبالمحمولات هي ان يصدق على ذات محمولات كثيرة وهذا النحو من
انحاء الكثرة والموضوع يكثر بها وان لم يقم به صفة زائدة لما قرره من ان صدق
المحمول المشتق لا يستلزم قيام المبدا وكما ان كلا من الاجزاء المحمولة يصح ان يكون
منشا ومظهرا لما يغاير ما نشأ وظهر من الجزء الاخر كذلك يصح ان يكون كل من الصفات
المحمولة منشا ومظهرا لا اخر وحالة اخرى ويكثر المحمولات من الصفات لا
يستلزم كثرة في نفس الذات فان الذات الواحدة البسيطة علم وعالم ومعلوم و

كثرة هذه المحمولات لا تستلزم كثرة في الذات ولا استحالة في ان يكون كل منها منشأ
ومظهرا ومظهرا لحالة اخرى والواجب تع منزه عن الكثرة في الذات مطلقا
لما فصل في الفصل الثاني وعن الكثرة في الصفات غير المحمولات وهو ما اثبتناه
بالثالث واما الكثرة بالرابعة فواقعة لانه تع عالم قادر حي مريد خالق سميع بصير
رازق متكلم الى غير ذلك فان قلت اذا جاز ان يكون مثل هذه الصفات
مظهرا ومظهرا لامر فلم لا يجوز ان يصدر عنه تع امور كثيرة مرة قلت من قوا
الذي يمنع ذلك والحق انه كذلك فان الحق ان الحق حقيق بان يكون محققا لكل
حقيقة واهل الحق والتحقيق من الحكماء من قال ان سلسلة الحق فلا مؤثر في الوجود
الا هو الا ان المشهور عند جمهور المتأخرين من الحكماء انه تع اوجد اولا عقلا و
ربما يروى فيه هذا حديث هو اول ما خلق الله تع العقل والمحدثون المحدثون حملوه
على عقل الانسان وما يمكن ان يؤيد به هذا ان الحديث لا يرد على اصطلاح
الحكماء والعرفاء العلماء من الحكماء استدلوا على دعواهم المشهور منهم بما استدلوا
وليس هذا محل تقريره الا ان الناظر فيه في كلامهم المستحيلين لمطالبهم ومرامهم حملوا
شيئا من كلامهم على دليل حاصله ان الحاصل الاول اولا يجب ان يكون واحدا
مستقل الوجود والتأثير وغير العقل لا يكون كذلك ثم قوم من المتأخرين المتكلمين
اعترضوا عليهم فقالوا ان هؤلاء الحكماء جوزوا ان يصدر عن العقل من حيث انه ممكن
امر كالفلك ومن حيث انه واجب بالغير امر كعقل آخر فلم لا يجوز ان يصدر عن
الواجب امران بحيثيتين وجهتين لذلك اذ فيه امثال ذلك من الجهات و
الحيثيات ثم ان المحقق الطوسي اجاب عن هذا النصرة للحكماء بان ليس للواجب تع
قبل صدور الاشياء وحصولها هذه الحيثيات والعقل لها بخلاف العقل الممكن فان
له هذه حيث يتحقق عنه فيه قطع الاضافة بعض اضافية وسلبية واعتبارية عقلية



والواجب قبل كل شيء ليس له شيء من هذه فلا يصدر عنه تع كثير هذا استخرج ما قرره و
تا خر عنه رد عليه بالمنع واجاب انه بوجه آخر لا يحمل عليه كلام الحكماء فكانه تسليم
للسؤال واعتراف بان صدور الكثرة عن العقل ليس على ما ذكروه وصرحوا به
والنقد الى ما كان يصدره المطلب السادس كيفية علمه بالجزئيات
ان الامام الرازي نقل عن بعض قدماء الحكماء انه تع غير عالم بالجزئيات سيما
الجسمانيات بحسب مقاديرها فقال ان الفلاسفة احتجوا على دعواهم بوجوه
اولها انه لو علم الجزئي الجسماني بوجه جزئي لزم ان يكون جسمانيا تع على ما قرروه
من ان العلم بالجزئي الجسماني المتشكل لا يتصور الا بصورة جسمانية في آلة جسمانية
لما هو المشهور عند الجمهور من حدث المربع المجنح وثانيها انه لو علم الجزئي بوجه
جزئي لما كثرت المقابح والمفاسد والظلم في العالم ان كان قادرا على دفعها ورفعها
والا لزم العجز والاضطرار وهذا اقبح من الغفلة وعدم العلم بها الا ترى ان
الملك العالم بالظلم الواقع في ملكه القادر على دفعه اظلم ممن لا يعلم وثالثها
ان العلم بالشيء صورة مطابقة له ومطابقة الصورة موقوفة على وجود ذي
الصورة ولا ينتقض هذا بالكليات والمهيات الكلية حيث لا يلزم مطابقتها
لما لم يوجد فان الطبائع الكلية موجودة دائما بخلاف الجزئيات فان العلم
بان زيدا جالس في هذا المكان يمتنع حصوله ومطابقته الا بعد كونه جالسا
هذا تمام دلائل القدماء على نفي علمه بالجزئيات والمتكلمين لهذا انكروا عليهم وكفروهم
ونكلم انه دلائلهم بما هو اضعف منها فلنعرض عن هذا ولا نكفل انه بما قرره
الاستاد قدس سره في علمه يمكن ان يجاب عن الاول بوجه وجيه دون ما تكلفه
المتكلم ويكلم بين التوجيه واما الثاني فجوابه على رأي كل فرقة ظ كل بوجه واما
الثالث فضعفه اظهر من ان يخفى على احد من العقلاء فضلا عن الفضلاء والعلماء

بلغ المدارسة في خدمة ابن ... النحرير العلوم وانا ابنه محمد ... رحمه

سيما الوفاء الحكماء ولهذا صرح الحكيم الفارابي والشيخ الرئيس ابو علي بن سينا بانه
يعلم المعلومات كلها ولا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض ولا في السماء الا انه
اشار الى انه يعلم الجزئيات بوجه كلي وقرر هذا بما فيه العلامة المحقق الطوسي
بوجه والسيد الاستاد سند المحققين بوجه آخر محصله ان الاختلاف بالجزئية والكلية
انما هو لاختلاف الملاحظة دون الملاحظ حيث حكم الغزالي بتكفير الحكيمين ابو نصر
الفارابي وابو علي بن سينا البخاري بنفي علمه بالجزئيات رد عليه الاستاد قدس سره
بان تكفيرهما بهذا البين بناء على ما سوى قرره وحققه عليه تكلمه اولا الشيخ كلامه كلاما منقول
في هذا المقام خلاف بين الحكماء وارباب الكلام وذلك ان المتكلمين قالوا ان الباري
تعالى يعلم الجزئيات المتغيرة على الوجه الذي يعلم احدنا انه موجود في هذا الوقت
ولم يكن موجودا قبله ويمكن ان يوجد بعده اولا يوجد او لم يعلمه اولا بوجه جزئي
ثم اذا ابهموا بوجوب تغير العلم بالمتغيرات حسب تغيرها التزم بعضهم جواز التغير في
صفات الله تعالى او في بعضها وقال الى انه لا يكون بالاضافات فقط ان تغير الاضافات
له تعالى جائز عند جميع العقلاء كالخالقية والرازقية بالاضافة الى كل شخص وقال
غيرهم يجوز ان يكون ذاته محلا للحوادث كما جوزه طائفة من الحكماء كونه محلا قابلا
لصور المعلومات الغير المتغيرة ومن لم يجوز التغير في صفاته عاند في هذا الموضع
وانكر التغير اصلا وقال العلم بان سيوجد هو العلم بوجوده حين وجد ومنع
المباحثات والمشاجرات انما نشأت من اعتقادهم وتوهمهم ان العلم بالجزئي
بالوجه الجزئي يستلزم للتغير واما الحكماء فالمنقول عن قدمائهم انكار علمه بالجزئيات كما
تقدم والمتاخرون منهم افترقوا فرقتين فرقة قالوا انه يعلم جميع الجزئيات بوجه كلي و
فرقة كالمتكلمين اعترفوا بانه يعلم الجزئيات بوجه جزئي متغير قالوا كل موجود فهو في سلسلة
الحاجة اليه تعالى الذي هو مبدؤه وعلته الاولى والعلم التام بالعلة يستلزم للعلم



بالمعلول وان علم الباري بذاته اتم العلوم فانه يلزم ان يعترفوا ان علمه تعالى بالجزئيات
على الوجه الجزئي متغير ويلزم ان يقولوا بانثلام احدى المقدمات المذكورة اذ من الممتنع
ان يستثنى من الاحكام العقلية بعض جزئياتها الداخلة فيها كما يستثنى في الاحكام النقلية
لتعارض الادلة السمعية والمحقق قدس سره اشار الى هذا مع جواب حققه بعد رد
ما اورده غيره وحصله ولخصه ومحصل ما حصله ولخصه جوابا ان العلم التام بالعلة
مستلزم للعلم التام بالمعلول لكن العلم التام بالمعلول لا يستلزم ان يكون بكل
وجه وجميع وجوه ملاحظته فهو عالم بكل جزئي لكن لا بوجه جزئي فقال
لا يقال ذلك مناف لما ذهب اليه الحكماء من ان الاول تعالى عالم بالجزئيات بالوجه
الكلي لا بالوجه الجزئي اذ لا يمكن ان ينكر وجود الجزئيات على الوجوه الجزئية وكل
موجود فهو في سلسلة الحاجة مستند الى الباري الذي هو مبدؤه وعلته الاولى
فيكون الجزئيات على الوجوه الجزئية مستندة اليه ايضا فلو صح ما قررتم من انه تعالى عالم
بكل ما هو مستند اليه لكان عالما بالجزئيات على الوجوه الجزئية اذ من الممنوع ان
يستثنى من الاحكام العقلية بعض جزئياتها لانا نقول من ان المدرك اذا كان متعلقا
بزمان او مكان فانما يكون الادراك منه بآلة جسمانية لا غير كالحواس الظاهرة
والباطنة فانه يدرك المتغيرات الحاضرة في زمانه ويحكم بوجودها ويفوت عنه ما
يكون وجوده في غير ذلك الزمان ويحكم بعدمه بل يقول انه كان او يكون وليس
الآن ويدرك المتكثرات التي يمكن ان يشير اليها ويحكم عليها بانها في اي جهة
وعلى اي مسافة ان بعد عنه واما المدرك الذي لا يكون كذلك ويكون ادراكه تاما
فانه يكون محيطا بالكل عالما بان اي حادث يوجد في اي زمان من الازمنة ويحكم بكون
من المدة عنه وبين الحادث الذي سبقه او تأخر عنه ولا يحكم بالعدم على شيء من
ذلك بل يحكم بالحكم المدرك الاول بان الماضي ليس موجودا في الحال او يحكم بانه

كل موجود في زمان معين لا لكونه موجودا في غيره من الازمنة التي يكون قبله او بعده
ولكونه عالما بان اي شخص في اي جزء يوجد من المكان واي نسبة بينه وبين ما عداه مما
يقع في جميع جهاته وكم الابعاد بينها على الوجه المطابق للموجود ولا يحكم على شيء بانه
موجود الان او معدوم او موجود هناك او معدوم او غائب او حاضر لانه ليس
بزماني ولا مكاني بل نسبة جميع الازمنة والامكنة اليه نسبة واحدة وانما يختص
بالان او بهذا المكان او ذاك الزمان او بالحضور والغيبة او بان هذا الجسم
قدامي او خلفي او فوقي او تحتي من هو زماني او مكاني وعلمه بجميع الموجودات
اتم العلوم واكملها واما العلم بالجزئيات على الوجه الجزئي المذكور فهو انما يصح ممن
يدرك ادراكا حسيا في وقت معين ومكان معين الا ترى ان الباري تعالى عالم بالمذوقات
والملموسات والمشمومات ولا يقال انه ذائق او شام او لامس لانه منزه عن
ان يكون له حواس جسمانية ولا يثلم ذلك في تنزهه بل يؤكده فكذا انتفاء العلم بالجزئيات
المتشخصة على الوجه المدرك بالالات الجسمانية عنه لا يثلم تنزهه بل يؤكده هذا
ما قيل واما ثانيا فلانا نقول لانه منظور فيه اما اولا فلان فيه اعترافا بان بعض
معلولاته وهو الجزئيات المتشخصة على وجه يدرك بالالات الجسمانية غير معلوم له
وذلك مناف لما تقرر من ان علمه بكل واحد منها عين ذاته وهذا بالحقيقة تسليم الالزام
واما ثانيا فلان ما ادعاه من ان المدرك لا بالة جسمانية غير زماني ظاهر البطلان
فان نسبة الزمانيات الى الزمان بالمعية في الوجود سواء كان منطبقا عليه كالحركة
او غير منطبق كالاجسام في زمان لكونه معتبرة فيه ولا شك ان المجرد المدرك
لا بالة جسمانية مع انه بريء من التغير يصدق عليه انه مع الزمان في الوجود ولا خفاء
في ان نسبته اليه ليست نسبة واحدة فان اختلاف نسبة الشيء الى الزمان يكون على
وجهين احدهما باختلاف ذلك الشيء كالحادث اليومي فانه في اليوم بكونه معه في



الوجود لا في الماضي لفقدانه فيه والثاني باختلاف الزمان كالفلك فانه في اليوم
لكونه معه في الوجود دون الغد لفقدان الغد لا لفقدانه واختلاف نسبة اجزاء الزمان
الى المجرد المذكور من هذا القبيل فانه في اليوم في الحال لكونه معه في الوجود لا في
الماضي والمستقبل لفقدانهما لا لفقدانه وفي الزمان الماضي كان فيه لا في الحال
والمستقبل لفقدانهما واما ثالثا فلان قوله لا يحكم بالعدم على شيء من ذلك غير مسلم
وكذا قوله لا يحكم على شيء بانه موجود الان او معدوم غير مسلم اذ قد عرفت ان نسبته
الى اجزاء الزمان تختلف باختلاف اجزائه فلم لا يجوز ان يحكم بعدم ما هو معدوم
في الحال مع علمه بانه كان في الماضي او يكون في المستقبل كما انا نحكم بعدم شيء في
الحال مع ذلك العلم وان يحكم بان شيئا ما موجود في الان حين كونه معه في هذا الان
في الوجود دون اخر فان الاشارة الى الان ليست حسية حتى يقال ما هو بريء عن الالة الحسية
لا يصح له ان يشير اليه واما قوله لا يحكم على شيء بانه موجود هناك او معدوم فان اراد
بلفظ هناك الاشارة الى المكان الاقرب من مكان المجرد فمسلم لانه ليس له مكان فلا
يكون لمكان اقرب من مكانه لكن الخصم لا يحكم على شيء بانه موجود هناك مشيرا الى المكان
الاقرب من مكان المجرد المذكور وان اراد الاشارة الى المكان الاقرب من مكان ما فلم
لا يجوز ان يشير اليه اشارة عقلية فان الاشارة ليست حسية حتى لا يقدر ان يشير اليه
فاقد الحواس بل عقلية ولما كان الان معلوما لهذا المدرك فلم لا يجوز ان يشير
اليه اشارة عقلية لا بد لنفي ذلك من دليل بل لانا نقول مراد الحكماء
بقولهم الواجب عالم بالجزئيات بالوجه الكلي كما يتبادر من العبارة انه عالم بجميع
الجزئيات لكن علمه بها على وجه كلي اي على وجه لا يمنع من فرض الشركة فيها وتحقيق
ذلك ان المنع عن فرض الشركة انما هو بواسطة الادراك الحسي لا بواسطة تخصيص
المدرك الا ترى ان اذا رايت شبحا من بعيد ولا تعرف خصوصه بل تشك في انه

بقرا وفرس او حيوان آخر عنعك ذاك الشبح عن فرض الشركة فيه حيث لا يجوز عقلك تعدده
واذا ابصرت لعمرو واعلمت لمخاطبك جميع ما ابصرته منه حتى صار المخاطب عالما بجميع ما
تعلم منه لكن المخاطب ما رآه كان ذلك الامر جزئيا مانعا عن فرض الشركة عندك و
كليا غير مانع عن فرض الشركة عند مخاطبك مع انه معلوم لكما بوجه واحد فاذا لم يجوز
ان يكون شخص واحد بوجه واحد معلوم لعالمين ويكون عند احدهما جزئيا مانعا
عن فرض الشركة فيه بواسطة ان ادراكه لذلك الامر بذلك الوجه بالحس وعند
الآخر كليا غير مانع عن فرض الشركة فيه بواسطة ان ادراكه لذلك الامر بذلك
الوجه لا بالحس ولما كان الاول عالما بخصوصيات الاشخاص لا بالحاسة كان
علمه بها عنده كليا غير مانع عن فرض الشركة فيها كعلم مخاطبك في الصورة المفروضة
وعلى هذا يكون عالما بخصوصيات الاشياء ولا يعزب عن علمه شيء من الجزئيات
بوجه من الوجوه كما لا يعزب عنه شيء من الكليات فلا يكون ذلك منافيا لما تقرر
ان ذاته عالم بكل واحد واحد من معلولاته ولا منافيا لما ذهب اليه المتكلمون
من انه عالم بالاشخاص الجزئية بخصوصياتها بل مؤكدة له فلا يصح تكفيرهم في ذلك
وما يوهمه كلام الحكماء ههنا هو ان علمه بخصوصيات الاشخاص لا يمنعه عن فرض الشركة
فيها بخلاف احساسنا بها ولم يقم دليل سمعي على ان علمه بها يمنعه عن فرض الشركة
فيها حتى يستقيم تكفيرهم في ذلك فمن كفرهم في ذلك حمل كلامهم على خلاف مرادهم وحسب انهم
يعنون علمه تع ببعض الاشياء زعما منه ان الجزئية والمنع عن فرض الشركة انما هي
بواسطة زيادة خصوصية معتبرة في المدرك فاذا ادرك احدا ما هو الجزئي الحقيقي
ولم يمنعه عن فرض الشركة كان ذلك بواسطة عدم اطلاعه على بعض الخصوصيات
المقتضية للمنع المذكور وليس كذلك لما عرفت ان ذلك بنحو الادراك لا بخصوص
المدرك فتدبر وتبصر ثم ان بعض الناس نسخ ومسخ كلام الاستاذ قدس سره

فقال

فقال ثم اعلم انه قد اشتهر من الحكماء انهم ينفون علمه تع بالجزئيات على الوجه الجزئي واستمر
التشنيع عليهم من الناظرين في كلامهم بان ذلك يستلزم عدم احاطة علمه تع بجميع
الممكنات تع عن ذلك واحرى بانه لا شك في انه من جملة معلولاته الجزئيات
على الوجه الجزئي وقد تقرر ان العلم بالعلة يستلزم العلم بالمعلول عندهم فيلزم ان يكون
عالما بها على الوجه الجزئي لانه عالم بكل ما يستند اليه ومن جملته الجزئيات الممكنة على الوجه
الجزئي فالقول بعدم علمه بها على هذا الوجه من قبيل استثناء بعض الجزئيات عن الاحكام
الكلية على ما هو داب اهل العربية بل يمكن ان يعضد دليلهم على علمه تع بمعلولاته بذلك
ويقال فلان دليلكم هذا جار في الجزئيات الممكنة من تلك الوجوه مع انه ليست معلومة
عندكم فيلزم عليكم بطلان دليلكم وقد صرح بذلك اكابر المتاخرين من العلماء الراسخين
وانا نتجه تكفيرهم في ذلك لو قالوا ان بعض الامور ليس معلوما له تع عن ذلك علوا
كبيرا كما فهمه المتاخرون من كلامهم ومنشا ذلك انهم حسبوا ان تصور الماهية انما
يمنع عن فرض الشركة بواسطة امر مخصوص ينضم اليه وهو المسمى بالمشخص فالم يدرك
ذلك الامر المخصص كان المدرك كليا واذا ادرك وقيد الماهية الكلية النوعية صار
المدرك جزئيا كما هو مذكور في كتب الامام الرازي وغيره من المتاخرين وذلك الامر
ينتهي الى مشخص لا يكون له ماهية كلية والا لم يحصل الجزئي الحقيقي فان ضم الكلي الى الكلي
لا يفيد الجزئية ولهذا حسبوا ان نفي علمه تع بالجزئيات على الوجه الكلي ينبني على عدم علمه
بهذا المخصص وتاكد ذلك الحسبان عندهم حار اوان الحكماء ينفون حصول صور
الجزئيات المادية للمجردات فنسبوا اليهم انهم ينفون علمه بالاشخاص المادية وذلك
كفر صريح وقول شنيع تتحاشى عنه من له ادنى مسكة من العقل وتحقيق مذهبهم ان مناط
الكلية والجزئية نحو الادراك لا التفاوت في المدرك فهم يثبتون علمه تع بجميع الامور
الممكنة بحيث لا يشذ عنه شيء من الاشياء ولا يعزب عن علمه مثقال ذرة في الارض و

في السماء ولكن علمه بها بوجه لا يمنع فرض الشركة وان الكلية والجزئية انما هما شأنان
من نحو الادراك لا من ادراك المختص وعدم ادراكه فكل شيء ما يدركه بطريق
الاحساس والتخيل فهو مدرك له تعالى بطريق التعقل وكما ان كثيرا من الصفات
في حقه تعالى يتعقل وان كان ذلك في غيره كما لا كذلك الادراك التخيلي فعقد في
حقه تعالى فهم لا ينفون علمه بشيء من الاشياء بل ينفون عنه التخيل والاحساس مع
اثباتهم ادراكه تعالى جميع المحسوسات والمخيلات بطريق التعقل ولا يثبتون في
الاشخاص المادية ما ليس له ماهية كلية حتى لا يمكن ادراكه بطريق التعقل ومن البين انه
لا يتعلق بهذا العقد ديكفيهم سواء تم دليلهم على ذلك ام لا وسواء طابق الواقع او
لا ومن كفرهم في ذلك فما تخيل انهم ينفون علمه ببعض الامور المشتهرة من الجمهور
المتبادر الى الاوهام دون الافهام وهم براء عنه وانت تعلم ان التكفير انما يتعلق
بما يلزمه القائل لا بما يلزم من كلامه ولم يلتزمه كما لا يخفى على من تتبع كتب العقائد
واقول انه بكلامه الشنيع علو كعبه ومكانه لا يستحيي ولا يدري اين يذهب رأسه
وبأي شيء يشتغل او ينطق به راسه فانه كان معاندا للاستاد قدس سره وينكر ما قرره
من ان الجزئية والكلية تكون بنحو الادراك من غير تفاوت في المدرك كما يظهر من
النظر في حواشي الكم وغواشي المنتخل المشتمل المصنف على الشرح الجديد للتجريد
والآن ترك ونزل عما كان عليه فاخذ كلام الاستاد وينسبه بل ينحله ومسخه و
لقصور فهمه ما قرره على وجهه فرد عليه من وجوه الايراد ما لا يرد على الاستاد على
ما نظر من النظر في عبارتهما فلا نتعرض للتفصيل حذرا عن التطويل ولكن نشير
اجمالية الى شيء منها فاقول انه تكلف فيما قاله من الكلام الخارج عن النظام ايجا
منها ان تشنيع المتكلمين على الفلاسفة ليس في استلزام ذلك عدم علمه بجميع
الممكنات كيف وذلك غير مستلزم لهذا بل في عدم احاطة علمه بجميع وجوه المعلومات



وبين الامرين بون بعيد ومنها ان قوله ومن جملة معلوماته الجزئيات على الوجوه الجزئية
مع ما فيه من الحزازة في العبارة لا يفيد فان المقرر عندهم ان العلم بالعلة الكاملة
مستلزم للعلم بالمعلول وليس عندهم انه تعالى علة تامة لجميع الممكنات من جميع الوجوه
فاني يلزمهم ما الزمه عليهم ومنها ان قوله لانه عالم بكل ما تستند اليه ان اراد انه
عالم بكل ما تستند اليه من كل وجه فهو اول المسئلة ومحل النزاع الا انه وليس عندهم
انه تعالى علة تامة لجميع الممكنات من جميع الوجوه وان اريد انه تعالى عالم بكل ما يستند اليه
ولو بوجه فالملازمة غير لازم واللازم غير نط ومنها ان جريان الدليل ع والمستند
وجوه لا يخفى ومنها انه لا صحة لتحقيق مذهبهم فان الجزئية وامتناع الشركة صفة من صفات
الجزئي وجه من وجوهه حينئذ من حيثياته ثابتة محققة له ظاهرة الثبوت على زعمه فمن
لم يعلم الجزئي بتلك الصفة لم يكن الجزئي معلوما له بكل وجه وحيث لم يعلم بتلك الصفة
الا من كان له حس لم يعلمها من لم يكن له حس على ما قرره وما بعد ذلك من انه ليس له حس
فهو عذر اشد من الذنب ولا ينفع القول بانه يعلم جميع المعلومات باللسان مع
الانكار بالجنان فانه من المعلومات هذا جزئي لا يمكن اشتراكه بين كثيرين ومنها
ان قوله ولكن علمه تعالى بوجه لا يمنع الشركة زيادة في التكفير فان العلم بوجه مانع الشركة
بوجه لا يمنع الشركة جهل مع الجزئية والمانعية عن الشركة بل الجزئي من حيث انه جزئي مانع
عن الشركة معنى معلوم فهو اما معقول او محسوس متخيل فعلى الاول لا يلزم ما قرره
من نفي علمه بالجزئيات فانه ان علمه بهذا الوجه لزم علمه بالجزئي بوجه جزئي وان لم يعلمه لزم
عدم علمه ببعض المعقولات والمعلومات وعلى الثاني يلزمهم ان يكون مدركا له تعالى
لما قرره من انه تعالى مدرك المحسوسات والمخيلات فان كان ادراكه اياها بوجه جزئي
لزم خلاف ما قرره وان كان بوجه كلي يلزمه تجويز معقولية الجزئي بوجه جزئي فيبطل
جميع ما استند ولا يذهب عليك انه لا يرد مثل هذا الايراد على الاستاد قدس سره

اذ يسوغ له ان تقول المانعون عن الشركة مع حسن احكام الحس كاذب غير مطابق
اذ لا يمتنع ان يوجد مثل كل ما اوجد بجميع صفاته ولا يسوغ هذا الهذا المتخيل الحكم
للحكم ويحكم به بل انه يدرك جميع المحسوسات والمتخيلات ومنها ان قوله بل يعفون
الاحساس والتخيل عنه مع اثباتهم ادراكه جميع المحسوسات والمتخيلات مخالف
للاصول اطلوها وقواعد قرروها فانهم قرروا ان صور المحسوسات لا ترتسم الا في آلة
جسمانية ومنها ان قوله مناط الكلية والجزئية نحو الادراك لا التفاوت في المدرك
منوط بحبل واه باطل على منزه جميل كنسج العنكبوت لا يعود الى طائل ولا يرجع الى
حاصل وهو كلام جاهل غافل عما يلزمه فانه لو كان علمه تعالى حسبه وكان كل مدرك
بغير حس كليا لكان علم احد بنفسه كليا فكان كل مجوز التعدد فيه وهذا لما اطبق عليه
الكل من ان كل احد يعلم نفسه بنفسه لا بآلة حسية ولا يذهب عليك انه لا يرد
مثل هذا الايراد على الاستاد قدس سره اذ يحصل مما افاده ان المعلوم الغير المتعدد
اذا علم بجميع اوصافه وصفاته لم يمنع هذا العلم عن تجويز الشركة فلم يكن هذا العلم
علما به بوجه جزئي والحوادث الجزئية معلومة في الازل باوصافها عن ملاحظة
يوجد بعد فلم يكن في الازل معلومة بوجه جزئي فان قيل فعلى هذا يلزم عدم
احاطة علمه بجميع المعلومات بجميع الوجوه قلنا ان الحكم بالجزئية وامتناع التعدد
حكم غير صادق ولا مطابق والحق تعالى منزه عن مثله وانه تعالى قادر على ان يخلق مثل
كل ما خلقه واوجده بجميع صفاته وحالاته والحكم على كل جزئي بامتناع وجود
مثله بصفاته حكم منشاؤه حس وهو من الاغاليط والاكاذيب الناشئة عن الحواس
والاحساسات والحق تعالى منزه عن امثال هذا او المتخيل حيث غفل عن هذه الدقيقة
وما فهم وجهل ما افاد الاستاد احد في الاشكال وقال ما شاء بحالا ينبغي من
المحافظة على قوانين الدين ولا يتفوه فرق بين الحضوري والحصولي ولو نفعه في مادة





بصورة لا ينفعه فيما تصدى لتوجيه بعد ما قرر من ان علمه تعالى بالكل حضوري هو
نفس ذاته ومنها انه قال في تحرير السؤال ولا شك ان الجزئي بالوجه الجزئي معلوم له تعالى
ولا يخفى انه مع اعتبار هذا الاتيان بالجواب على ما قرره حيث لا يتم جوابه بتسليمه فعليه
جواب هذا ومنعه ودفعه فهذا المتنازع لم يمنعه بعجزه ومنعه ما ينفعه وبادر الى
الانتحال ثم اقول ايها الفاضل العدل ما الذي دعاك الى دعواك وحكمك
بان تكفير من حكم علمه بالجزئيات على الوجه الجزئي مبني على لزوم نفي علمه ببعض الاشياء و
التزام ذلك ولم لا يجوز ان يكون التكفير بنفي وجه من وجوه العلم عنه وقد انعقدت
العقائد الصحيحة على انه يعلم الكل بكل وجه والاستاد قدس سره بنى على هذا بانه لم
يتم دليل عقلي ولا نقلي على انه كذلك فالتكفير لذلك ليس بذلك في اصل كلام
الاستاد ان التكفير ان كان لنفي علمه ببعض الاشياء فذلك كالتزامه غير لازم وان
كان لنفي وجه من وجوه العلم فالتكفير بهذا انما يستقيم لو قام دليل عقلي او نقلي
على ذلك وكان ذلك من ضروريات الدين وكل ما ورد يمكن تاويله بما ورد عليك
ثم ان دعواه وحكمه بان الادراك التخيلي نقص له دعوى بلا بينة وحكم تحكمي الا
ان نقص في التخيل العينية لكنه ليس بمعتبر على ما اعتبره اهل الاعتبار ولو سلم
فلا ينفعه لجواز ان يكون ادراكه للجزئي بوجه جزئي لا بالتخيل ولو ادعى ان كل
ادراك بوجه جزئي نقص له فالمنع والسند ظاهر اما سمعت القول الحق انه سميع بصير
والسمع والبصر بوجه كلي غير مسموع ولا متصور وكل من السمع والبصر كمال على ما
اتفق عليه كلمة اهل الكمال فكيف يكون الادراك بوجه جزئي نقصا له بل يقول غاية ما
لزم ما يخيله او خيله ان يكون الادراك بوجه جزئي بالتخيل نقصا له ولزوم كون الادراك
كليا بوجه جزئي نقصا له وهذا القائل عند تحرير السمع والبصر يعترف بانه يدرك
المسموعات والمبصرات بوجه جزئي لا بآلة بل بذاته وعقل او غفل عما قرره

وقد يمنع لزوم كون العلم مساويا للمعلوم سعة وقدرا هذا ورأي وهو منصور انه
تعلم الكل بكل وجه وانه يعلم ويرى دبيب النملة السوداء في الليلة الظلماء على الصخرة الصماء
ويسمع صوت هذا واوله العلم ثم لا يخفى على الاذكياء انه بما حررنا يظهر وجوه الاختلاف
بين ما افاده الاستاد وبين ما قرره هذا المحقق لمعاند الجليل المستغنى الشايع يحرف الكلم
عن مواضعها ثم ان محصل الكلام الذي نقله الاستاد ورده ان مدار الجزئية على كون المدرك
مشارا اليه بانه هنا او هناك وبانه في الزمان الحاضر او الماضي او المستقبل فكل ما
يشار اليه بهذا الوجه المشار اليه لمحض خروجها عند المشير في مدركه هذا والا فلا ثم
انه منع الاشارة لا لكون الاحسية بالة حسية من مشير زماني مكاني فاذا لم يكن المشير زمانيا
ولا مكانيا ولم يكن له آلة حسية بها يشير لم يكن مدركا للجزئي بوجه جزئي فهذا ملخص
كلامه ومحصله على ما فهم من عبارته في مقالته ولا يذهب عليك انه يرد عليه ايرادات فانا
لا نم اولا ان منع الاشارة لا لكون الاحسية بالة جسمية من مشير زماني او مكاني فانه
لا يلزم في مثل منع الاشارة اعتبار النسبة الوضعية بين المشير والمشار اليه ولا نم ان
منع الاشارة لا لكون الا من مشير زماني او مكاني ولم لا يجوز ان يكون من مشير غير زماني ولا
مكاني من الاشارة المشار اليها فان قلت المشهور المقرر عند الجمهور ان الاشارة
بهنا وهناك اشارة حسية فلا يتحقق منع الاشارة بالة جسمية قلت ان اريد
بالاشارة الحسية الاشارة الى المشار اليه جسماني محسوس او صالح لذلك فمسلم انه
كذلك فيصح المنع بلا منافاة للمشهور وان اريد بها اشارة من مشير له آلة جسمانية
فالمشهور المذكور ممنوع بل لا نم ان المشهور مشهور بهذا الوجه ولم يقم عليه دليل بل الوجه
ما اشير اليه اولا ثم لو سلم ان الذي لم يختص عنده زمان لا يشير الى الحاضر والماضي و
المستقبل بالحضور والمضي والغيبة والاستقبال فلا نم ان المشير هنا وهو الواجب تعالى
ليس بزماني ان اريد بالزماني الموجود فيه وهو ظاهر ثم لو اريد به المنطبق عليه لكن اللازم

بلغ العرض عليه



منه عدم حفظه والحفظ غير لازم ولا يلزم من عدم انطباق الموجود في الزمان عليه عدم حضور
الزمان لديه فان قلت لعله اراد بالزماني ما ينطبق عليه بذاته او بالآلة وصفاته
على ما يستفاد من كلام بعض الحكماء من القدماء حيث يقول اذا انت ثابتا الزمان قبل
انه في الدهر لا في الزمان قلت هذا لا يدفع السؤال ولا يرفع الاشكال اذ للسائل
ان يعود ويقول لا نم ان الذي لم يكن زمانيا لم يتمكن المشير من الاشارة اليه لحضور
لديه ولم لا يجوز ان يختص زمان عنده لم يكن زمانيا بهذا المعنى ثم الذي افاده في
وجه عدم اطلاق اللامس والذائق وان اشام عليه منقوض بالسميع والبصير والى
ما اشرنا اليه اشار المحقق بالوجه الذي اورده بزيادة بسط واما الذي افاده من
انه يلزم ان لا يكون بعض الاشياء معلوما فوجهه انه معلوم ان كل معلوم يصح ان يشار
اليه فاذا كان وضعيا وكان الوضع معلوما يصح ان يشار اليه بانه هنا او هناك
وكذا اذا كان المعلوم زمانيا ماضيا او مستقبلا او حاضرا معلوما بهذا الوجه يصح ان
يحكم عليه بانه ماض او مستقبل او حاضر ولا يتوقف صحة منع الاشارة على كون المشير
مكانيا زمانيا او يكون له آلة جسمية واذا لم يصح الاشارة بهنا وهناك الى الجزئي
بالوجه الجزئي لم يكن معلوما ولعلك تذكر ان الاشارة بهنا وهناك تتاتى بالقصد
الى المعلوم بعنوان وضعه من بين الاوضاع ولا يستلزم هذا النسبة الوضعية بين المشار والمشير
اليه ولو التزمها الملتزم منع لزوم منعا ولو سلمنا منعا استلزام الاشارة الى الجسمانيات
من الجسمانيات والاجسام لتلك النسبة الوضعية بين المشير والمشار اليه واستلزام
الجزئية في مدرك المدرك لها ولقد اشرنا الى هذا فيما مضى مرارا ولا يرد مثل هذا على ما
حرره وقرره وارتضاه المحقق قدس سره ومحصله ان الكلية والجزئية من الصفات الذهنية
فلا يتصف شيء منها الا صورة ذهنية حال حصولها في الذهن دون الخارج ثم المعلوم
الواحد قد يعلم بصورة مطابقة له منطبقة عليه منطبقة في آلة جسمانية وقد يعلم بصورة

كذلك منطبقة في قوة مجردة فعلى الاول لم يكن تلك الصورة معروضة للجزئية ولم يكن المعلوم
جزئيا في مدرك المدرك وعلى الثاني لم يكن معروضا للكلية والمعلوم كليا فباختلاف الصور
العلمية كلية وجزئية لا يختلف المعلوم في العلم قلة وكثرة حتى يعلم في احدى الصورتين
بصورة ما لا يعلم في الاخرى باخرى واما ان كل منطبع في آلة جسمانية جسمية معروض للجزئية
ونوعها للكلية فيحتاج الى تبيين لم يلتفت اليه المحقق قدس سره ولعله لاحظ انه من مسائل
كتاب النفس من الطبيعيات ويمكن ان يستفاد هذا منها بوجوه شتى ولزيادة التوضيح و
التنقيح نزيد ونقول ان الفلاسفة على ما اشتهر عنهم قرروا ان الجزئي لا يدرك الا
بآلة جسمية ولهذا انكر بعض القدماء علمه تع بالجزئيات راسا وحيث تفطن من تاخر بشاعة
قوله باعتبار رصينة فقال المراد ان الجزئي من حيث انه جزئي لا يدرك الا بقوة جسمية
فالواجب تع لتنزهه عن القوى الجسمية يدرك الجزئي بوجه كلي لا جزئي ولا يخفى انه يمكن
توجيه هذا بوجهين احدهما هو الذي نقله المحقق قدس سره ورده ومحصله مع تحصيل وتنقيح
حصل محصله ان مدار الجزئية على كون المدرك مدركا معلوما من حيث انه في زمان من الازمنة
الماضية والحاضرة والآتية للمدرك وفي مكان من الامكنة القريبة او البعيدة منه وكل من ادرك
شيئا بهذا الوجه كان زمانيا مكانيا فمن لم يكن زمانيا ولا مكانيا لم يدرك مدركا بهذا الوجه
فاذا لم يكن المدرك مدركا بهذا الوجه لم يكن جزئيا فالمحقق قدس سره رد عليه بالمباحثات
والمناقشات في المقالات وباستلزامه ان يكون المدرك غير معلوم ببعض الوجوه ثم وجه
التوجيه بوجه ثاني واوله بما يؤول الى اختلاف وجه الادراك لا وجه المدرك ومحصله ان
معروض الجزئية ادراك خاص جزئي لا يكون الا بقوة جسمية فادراك الجزئي انما هو ادراك جزئي
لمدرك حسي وما عداه كلي وليس مدار الجزئية على ادراك المدرك بوجه دون آخر كما لزم من التوجيه
المنقول الاول بل على ادراك بوجه دون آخر على ما افاده آخرا ولا يخفى انه بهذا القدر
محذورا ما مضى وحمل عليه ما لا يخفى الا انه ياول بوجه لا يتوجه ولا يرد عليه ايراد سيما وقد

اوله

٨١

اوله بوجه اوجه من وجوه صورها ولا فيما يروى عن الحكماء بكل توجيه مما اشير اليه
وجوه وجوه من الايراد اورد بعضها في رياض الرضوان بعض يرد على الكل وبعض على
البعض ثم انه يمكن ان يستفاد مما افاد بوجه ان كلا من الكلية والجزئية من الصفات
المختصة بصور منطبعة الذهنية بحيث لم يكن صورة منطبعة لم يكن شيء منهما الا ان
هذا لا يصلح توجيها لكلام الحكماء حيث قالوا انه يعلم الجزئي بوجه كلي اللهم الا ان يراد
بالكلي معنى آخر المطلب السابع وحدة علمه تع مع كثرة المعلومات
والمحقق قدس سره قرر الكلام في هذا المقام ايضا بطريق السؤال والجواب
فقال فان قلت العلم يتغير بتغير المعلوم لان كل واحد يجد من نفسه ان علمه بالسماء
مثلا مغاير لعلمه بالارض فكيف يمكن ان يكون علمه تع بجميع الاشياء كلياتها وجزئياتها
المتغايرة المختلفة الحقائق واحدا قلت لا نم ان العلم مطلقا يتغير بتغير المعلوم
وانما يكون ذلك كذلك في العلوم الانفعالية التي هي امثلة لمعلوماتها والدليل
الذي اشير اليه لا يدل الا عليه والمحقق لافادة ما هو الحق عنده وزيادة التفهيم اكثر
فقال قلت العلم نوعان احدهما انفعالي وهو مثال للمعلوم مطابق له بحيث
اذا وجد في الخارج كان عليه عنه فلا محالة يختلف هذا النوع من العلم باختلاف
المعلوم وعلمنا بالاشياء من هذا النوع والثاني فعلي وهو ليس مثالا للمعلوم حتى يلزم
اختلافه باختلاف المعلوم بل مبدأ المعلوم ومصدره ولما كان مبدأ الاشياء المختلفة
ومصدرها امرا واحدا فلا محالة يكون ذلك الامر علما بجميعها وعلم الباري تع بجميع
الاشياء وعلم كل عقل بما هو معلوم له من هذا النوع عند الحكماء هذا ما حققه وفيه
ما فيه وخلاصة ما قرره في علمه ان العلم او يكون الشعور به هو الشعور بالمعلوم
الخارجي ولا يلزم مطابقة العلم والمعلوم كيفية وكمية فلا يلزم ان يكون العلم بالكثير
كثيرا ولا بالكبير كبيرا فان قلت نعلم ان العلم بهذا غير العلم بذاك قلت العلم

وحدة علمه تع مع كثرة المعلوم

يطلق على الذي علمته مما اشرنا اليه غير مرة وعلى المعنى الاثاني المصدري المعبر عنه
بالفارسية بدانستن فان اريد بالعلم المعنى الاول فلزوم المغايرة مع كونه قدم
المستند غير مرة وان اريد المعنى الثاني فهو بان لكنه لا يضر لا يقال انا
نجد العلم الفعلي بامر غيره بامر آخر فان العلم الفعلي بالكتابة غيره بالبناء فكيف
يحكم الحكم بان المغايرة في الانفعالي دون الفعلي لانا نقول ما حسبته من علومنا
فعليا انفعاليات حقيقة الفصل السادس

في القدرة قال المحقق الطوسي لا شك ان الحيوان قد يصدر منه افعال لا شعور
له بها فضلا عن القدرة عليها والارادة بها وذلك كالنمو ونحو الغذاء وقد
يصدر منه افعال يشعر بها ويصدر عنه بسبب قصده الى ذلك ويصح صدورها
عنه عند قصده اليه فربما يصح صدور فعل عنه ولا يقصده وربما يقصده ولا يصح
صدوره عنه فصحة الصدور واللاصدور هو المسمى بالقدرة وهو لا يكفي في القصد
الا ان يترجح احد الجانبين على الآخر والمرجح انما يكون بالقصد الذي يسمى بالارادة
او الداعي واذا صدر شيء من الاول فقد يخفى عليه فيكون باعتبار الصدور عنه معلولا
وباعتبار الخفاء عنه معلوما والجهة التي باعتبارها صدر يسمى بالقدرة والتي
باعتبارها حضر يسمى بالعلم وقد عرفت ان العقلاء المعلولات مبدأ الحضور عند
الاشياء وعند ما عنده فيكون علما ولا شك انه مبدأ صدور الاشياء عنه ايضا فيكون
قدرة فيكون العلم والقدرة هنا متحدين بالذات مختلفين بالاعتبار وفي الممكنات
مختلفين بالذات وان بين القادر والموجد والموثر فرقا وهو ان القادر
لا يطلق على الموثر الا عند كونه بحيث يصح صدور الاثر عنه والموثر والموجد
يطلق عليه عند كونه بحيث يجب عنه صدور الاثر وان الايجاد اذا لوحظ من غير
اعتبار العلم والارادة فالاولى ان يوصف بالقدرة فان الايجاد عند ما يصح



وعند اعتبار العلم والارادة يجب قال بعض الحكماء الجهة التي باعتبارها تتحقق القدرة
والقادرية انما هي الفاعلية اما بالقوة واما بالفعل وعلم الفاعل بفاعليته و
الفاعل العالم بفاعليته منه ما يكون فاعليته وعلمه بفاعليته نفس ذاته كالاله
تع والعقول الفعالة ومنه ما يكون فاعليته وعلمه بفاعليته مغاير الذات و
عارضا لها بسبب خارج كالانسان وسائر الحيوانات والقسم الاول قادر بذاته
لان جميع الامور المعتبرة في القدرة نفس ذاته والقسم الثاني قادر بغيره ولا يخفى
ان القادر بذاته اتم قدرة لانه يمتنع عليه مقابلها بل القدرة وهو انفع بخلاف
القادر بغيره فان قلت لم لا يكفي بالاختيار مرجح احد طرفي القدرة على الآخر
القصد ولم لا يجوز ان يترجح لشيء آخر قلت لان كون المرجح بالقصد معتبر
في القدرة لئلا ينتقض بمثل الرعشة فانه وان صح صدورها عن المرتعش
وهو شاعر بها لكنه ليس قادرا عليها لان ترجح صدورها ليس بالقصد فالقدرة
صحة صدور الفعل ولا صدوره عن الشاعر بصدوره عنه اذا كان ترجحه بالقصد
هذا تمام كلام البعض والحكيم قدس سره قرره وحرره بتقرير سؤال وتحرير جواب
فقال فان قلت اذا كان فاعلية الفاعل للفعل وعلمه بذلك نفس ذات
الفاعل لا يمكن صدور مقابل ذلك الفعل عنه فلم يكن قادرا على هذا الفعل اذ
قد اعتبر في القدرة ان يكون تعلقها بالطرفين سواء قلت الملازمة ممنوعة وان صدور
ذلك الفعل عنه بواسطة انه يستعد لصدوره عنه دون مقابله لانه اكمل من مقابله
لا بواسطة ان ذات الفاعل يستدعي خصوصية ذلك الفعل حتى لو كان مقابله اكمل منه
لصدر عنه ويكون فاعليته وعلمه بذلك نفس ذاته تحرير الجواب وتوجيهه انه ان
اريد بالفعل في السؤال حيث قال اذا كان فاعلية الفاعل لفعله وعلمه بذلك نفس
ذاته لا يمكن صدور مقابل ذلك الفعل عنه الفعل الخاص على ما هو الظاهر المتبادر لانا

يشمله الطرفين المتقابلين فلا يتم ان القدرة اذا تعلقت بفعل تعلقت باحد الطرفين
بهذا الوجه والا لم تكن قدرة على ما ظهر بالنظر فيما مر آنفا وان اريد به الفعل
وجودا او عدما ايجادا او اعداما وكفا فالملازمة ممنوعة ولم لا يجوز ان يكون صدور
كل فعل ومقابله جائزا ممكنا نظرا الى ذات الفعل فيكون ممكنا من كل منهما ولم يصدر
عنه الا طرف صدر لمصلحة رآها مثل زيادة استحقاقه واستعداده لان يصدر دون
مقابله فان قلت هذا الاستحقاق والاستعداد اذا كان موجبا لصدوره ملجئا
للفاعل على فعله دون مقابله لم يكن الفاعل متمكنا من الطرفين فلم يكن قادرا وان لم
يكن كذلك بل اختاره الفاعل لمصلحة هو رآها انه خير من مقابله لزم ان يكون فاعلا
لغرض والحكماء يمنعون هذا او لا يعللون افعاله تعالى بالاغراض قلت نختار الاول
اولا ولا نسلم انه لو كان الاستحقاق موجبا ملجئا لم يكن الفاعل متمكنا قادرا بل الفاعل بهذا
قبل هذا متمكن ولزوم الفعل بعده لا يوجب الالجاء ولا ينفي القدرة والتمكن
نظرا الى نفس ذاته وهو المعتبر وثانيا الثاني ونقول ان اريد بالغرض
غرض غير نفس الفعل فاللزوم ممنوع وان اريد ما يشمله فبطلان اللازم ممنوع ولا
يلزم ان يكون هذا البعض موافقا في كل بعض ولو لزم ما لم يلزم والالتزام شائع
كل بعض في كل كلام غير لازم قال المتكلمون انها من الكيفيات النفسانية
وهي مغايرة للطبيعة والمزاج بمقارنة الشعور والمغايرة في الآثار وصحة
الفعل بالنسبة الى الفاعل وتعلقها بالطرفين على السواء وتقدم على الفعل لوجهين
الاول انه لو لم تكن قبل الفعل لما كان الكافر مكلفا بالايمان حال الكفر و
التالي باطل بالاجماع فالمقدم مثله بيان الملازمة انه لا يمكن الايمان حال الكفر مقدورا
للكافر والتكليف بغير المقدور غير واقع لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها والثاني
ان القدرة وكونها مع الفعل متنافيان لان القدرة يلزمها كونها محتاجا اليها

لاجل ان يدخل الفعل من العدم الى الوجود وكونها مع الفعل يلزمها الاستغناء
عنها لان حال صدور الفعل صار الفعل موجودا فلا حاجة اليها لان يدخل من العدم الى
الوجود وتنافي الملزومات لازم لتنافي اللوازم فالقدرة لا تكون مع
الفعل واجيب عن الاول بان تكليف القادر في الحال بايقاع الايمان في ثاني
الحال فان قيل ان استمر الكفر في ثاني الحال فلا قدرة فيه على الايمان وان تبدل
بالايمان لم يكن مكلفا لاستحالة التكليف بتحصيل الحاصل فينافي التكليف والقدرة
التي هو شرطه اجيب بان التكليف لا يتعلق الا بما هو مقدور واللازم منه
ان يكون المكلف به مقدورا في زمان وجوده واما كون القدرة مجامعة للتكليف فلا وكل
ان التكليف بتحصيل الحاصل انما يستحيل اذا كان بتحصيل آخر لا بذلك التحصيل وح
جاز ان استمر التكليف حال القدرة اقول فيه بحث اما اولا فلان التكليف
الذي ارتكبه المجيب مخصوص بمن آمن بعد الكفر او كفر بعد الايمان فانه لما آمن صدق
عليه انه قادر على الايمان على التقدير الذي فيه الكلام وهو ان يكون القدرة حال
الفعل لا قبله واما الكافر الذي لا يؤمن اصلا لم يكن قادرا على الايمان على التقدير
المذكور قطعا فلزم ان لا يصح تكليفه واما ثانيا فلان تكليف الفاعل حال الفعل
بتحصيل ذلك الفعل الحاصل بذلك التحصيل وان لم يكن محالا لكنه لا طائل تحته كما لا
يخفى فسقط ما ذكره في العلاوة قيل القدرة عبارة عن كون الشيء بحيث يصح
صدور الفعل عنه وعدم صدوره بالقصد ولما كان علمه تعالى بالنظام الاكمل سببا
لصدور الممكنات عنه فاذا انتسب الممكنات اليه من حيث صدورها عنه كان علمه بهذا
الاعتبار قدرة واذا انتسب اليه من حيث انه كاف في صدورها عنه كان بهذا الاعتبار
ارادة فالتغاير بين القدرة والارادة كالتغاير بينهما وبين العلم بل بين العلم وبين
الذات اعتباري فهو من حيث صحة الصدور عنه قادر ومن حيث تخصيص الصدور

عنه بالمحاذا بالفعل مريدا اقول فيه بحث اما اولا فلانا نعلم بديهة ان للعلم معنى
معلوما لكل احد يعبر عنه بالفارسية بدانستن ودانش وكذا للقدرة معنى يعبر
عنه بتوانائي وتوان وكذا للارادة معنى آخر يعبر عنه بخواستن وبديهي ان هذه
المعاني متغايرة فالعينية مقدوحة والوحدة عنه فلابد ان يكون انها واحدة والاظهر
الكثرة بل الكثرة فيه غير خافية على نفوس داهية ولو ساغ هذا التساغ ولم لا يسوغ
ان نقول بان في الثلج برودته وحرارة النار بسوستها وحلاوة العسل حرارتها
وهي عين ذاتها والاثار تلك الصفات مكة عن نفس الذات واما ثانيا فلان قوله
كان عليه بهذا الاعتبار قدرة ع فانه عين ولا متميز ولا لازم ما ذكره وغاية
ما لزم ما قرره ان يكون عليه مسلما للقدرة ولا يلزم ان يكون عليه نفس صحة الصدور واما
ثالثا فلان قوله كان بهذا الاعتبار ارادة انكم عين ولا متميز وغايته ما لزم لو
سلم هو الاستلزام لا الاتحاد واما رابعا فلان قوله فالتغاير بينهما بين القدرة
والارادة كالتغاير بينهما وبين العلم بل بين العلم وبين الذات اعتباري محل بحث و
توجيه على ما قرره يؤدي الى نفي العلم والقدرة والارادة بالمعاني المتعارفة بل
البحث من هذا تعالى الله عما يقول الظالمون علوا كبيرا ولا يذهب عليك ان شيئا من
تلك الايرادات لا يرد على كلام الكم قدس سره ولا شيء منها على شيء مما نقله عن الحكماء
والمتكلمين وحاصل ما افاده في قدرته تع على ما استفاد من كلامه قدس سره انه تع قادر
على كل مقدور ممكن من فعله وتركه واذا فعل فعل بعلم وارادة ويمكن ان لم واختياره
فعلا لانه خير من غيره ولا يلزم من ذلك ان يكون فاعلا لغرض مستكملا بغيره ولا يلزم
ايضا ان يكون فاعلا لا لغرض ولا ان يكون مذهبه ورايه هذا الذي ذكر بل انه راي ما
هو الحق على ما يرى وخلاصة الكلام في المرام انه تع قادر على مقدور وانه يصح انه يمكن
من فعلها وتركها واختيار فعلها مريدا عالما ولا يلزم من ذلك ولا ما نقله وسلمه





ان يكون نفس العلم بل غايته ما لزم منه ان يكون القادر هو العالم وهي اهمّ ما تقرر و
تقدم في الفصول السالفة بعطف ما اشرنا اليه آنفا وتحقيق عند المراد وتبيين
لديه عدم ورود الايراد واما المجادل الجليل صاحب القيل تكرر ما توهمه وحسبه انه هو
راي الفلاسفة في كون صفاته عين ذاته فقلده بحيرة لا بخبرة وبصيرة وتوضيح
الكلام انه تع قادر مريد اتفاقا من العقلاء والعلماء والحكماء ولا خلاف لهؤلاء
في هذا وانما الخلاف في قيام مبادي اشتقاقات الصفات وتحقيق ذلك انه اختلف
الآراء في ان صدق المشتق هل يستلزم تحقق مبدا الاشتقاق ام لا وعلى الاول هل
يلزم قيامه بما صدق عليه المشتق او يكفي كونه عينه فهناك ثلث احتمالات اولها عدم
استلزام صدق المشتق تحقق مبدا وثانيها استلزامه لمبدا اذ آنه قائم بما صدق
عليه المشتق وثالثها استلزامه لمبدا هو عين ما صدق عليه المشتق او قائم به فالاستاد
قدس سره اختار الراي الاول في صفاته تع وقرر انه قادر مريد سميع بصير حي
متكلم وكما انه ليس شيء من الصفات القائمة بالذات على ما هو راي كثير من المتكلمين
والحكماء كذلك ليس شيء من القدرة والارادة عينه ولا قائما به ومعنى كون صفة
عين ذاته ان صفاته تع من المشتقات وليس لها المبادي لا لان مبادي صفة
عين ذاته على ما تقدم في الفصل المقدم وما دل دليل على انه عين القدرة التي
هي ما خذ القادر ولا انه عين الارادة التي هي ماخذ المريد وكذا غيرهما من صفاته واما
العلم فله معنيان وقد دل الدليل على انه باحد المعنيين عين ذاته بخلاف سائر
صفاته والمشهور من راي الفلاسفة والمعتزلة ان مبادي الاشتقاقات من
الصفات عين الذات على ما هو مقتضى الراي الثالث واشتهر منهم في توجيه هذا
ان لكل صفة من تلك الصفات وهي مبادي الاشتقاقات آثارا وآثار تلك
الصفات كلها تظهر من ذات واحدة فيكون تلك الذات عين كل من تلك الصفات

والمجادل الجليل اخذ هذا كما لا يخفى على الناظر في كلماته ولما ورد على الاستاد حيث
قرر وجه عينية الصفات توجه عليه منع شيء اشرنا الى شيء منها آنفا فيما مضى
والتم يلزم ان يكون اطلاق هذه الصفات عليه مجازا لا محالة اقول ان كلام
الحكم في هذه الرسالة وغيرها مشعر بان رايه مذهب الفلاسفة وظواهر عباراتهم
كله فيما اشتهر منهم سيما وقد وجه باعدم من التوجيه لانا نقول انه قدس
سره يقول ان الحكماء كثيرا ما يطلقون المبادي ويريدون المشتقات على ما صرح
به وان هذا التوجيه ليس للحكماء انما هو من زيادات المتاخرين المتكلمين الغير المتقنين و
ما يقرر به راي الاستاد ويمكن ان يعبر عنه بعضور ضابطة قررها صاحب التلويحات
في آخر المنطق لا يعلم ما هو الحق المبادي على الاشرحها واثبتها واجب بها ما اثبته في
الالهيات بكونه ومحصلها حصل في العرشيات ان كل موجود بالذات يكون غير
موجود آخر كذلك في بعض المواطن استحال اتحادهما في موطن ابدا ولا يكون ذات
واحدة عينهما قطعا بل هما متغايران ابدا وجدا وحينا وجدا وحملا وآنما ثم ان
صاحب التبيل قلد الاستاد قدس سره في نقل كلام اهل الكلام والايراد عليه بما
اورده الا انه خالف دابه فاصرح بالانتحال والرد ولكن زاد من وساوس
نفسه ما لا يخفى فساده كاصله فانه قال قال المتكلمون ان القدرة في الحيوان
من الكيفيات النفسانية وهي مصححة للفعل وعدمه وتعلقها بالطرفين على السواء و
اختلفوا في انها هل يجب تقدمها على الفعل ام لا فذهب الاشاعرة الى انها مع الفعل
والمعتزلة الى انها قبله واما القدرة المؤثرة في الفعل من حيث له هذا الوصف
مقارن للفعل واقول النزاع انما هو في ذات القدرة كما نعلم من ادلة الطرفين
انتهى مقالته ولا يخفى فساده انسبك نفسه بوجوه منها لا يخفى ثم نقل وجهين في تقديم
القدرة على الفعل احدهما هو الذي اورده الاستاد ايرادا اورد على ما افاده

وثانيها



وثانيهما ان القدرة ملزمها كونها محتاجا اليها الفعل واذا كان مع الفعل لا يبقى
الاحتياج ثم قال اقول ضعفه ظ لان الحصول لا ينافي الاحتياج الى العلة واقول
ضعف هذا لا يخفى على من ادرك مقاصدهم لانه فانهم يدعون ان الفعل محتاج الى
قدرة سابقة عليه ومقصودهم من كلامهم كما لا يخفى على من وقف على مرامهم ان القدرة
ملزمها كونها محتاجا اليها الفعل الذي تلوها ومتاخر عنها زمانا استعمل فيه روية
بها تختار احد طرفيه فان ما يحصل بهذه القدرة يحصل بعد روية متاخرة عن التمكن
والقدرة فان تخير المتمكن من طرف لا تستعمل الروية فالروية المستعملة متاخرة
عن التمكن وهي القدرة وظ ان هذا الوجه من الاحتياج لا يبقى مع الفعل فعولة
الحصول لا ينافي الاحتياج الى العلة لا ينفعه بل الاستناد به في غرضه هذا ابطل البطل
ظ ايل ولا مرجع للجاهل

## الفصل السابع في ارادته

قال المحقق الطوسي في شرحه لمسئلة العلم الارادة في الحيوان هو شوق الى حصول
المراد وداعي يدعوا الى تحصيله لما يتخيل او يتعقل من ملايمته ولما كان من داب
العقلاء ان يصفوا باديهم بما هو اشرف طرفي النقيض وحسبوا ان كل ما يوجد
بارادة اشرف مما يصدر عنه الفعل من غير ارادة وصفوه في كل ما يوجد بالارادة
وهي اخص من العلم ومترتبة عليه لان كل ما لا يعلم لا يمكن ان يراد وقد يعلم ما لا يراد
والمتكلمون ذهبوا الى اثباتها فمنهم من قال انه صفة زائدة على العلم قديمة او محدثة
بها يخصص المراد من المعلوم ومنهم من قال انه علم خاص باني وجود المخلوقات من
المصالح الراجعة اليهم وهو الداعي الى الايجاد والحكماء زعموا انها العلم بنظام
الكل على الوجه الاتم الاكمل هذا كلامه وفسر جمع من المعتزلة الداعي باعتقاد النفع
سواء كان يقينيا او غيره قالوا نسبة قدرة القادر الى طرفي المقدور اعني الفعل
وتركه بالسوية فاذا اعتقد نفعا في احد طرفيه يرجح ذلك الطرف عنده وصار

الاعتقاد مع القدرة مخصصا لوقوعه منه وقالوا الارادة ميل يعقب اعتقاد النفع
لان كثيرا ما نعتقد نفعا في شيء ولا نريده الا اذا حدث فينا ميل ورد بان ما ذكره
من الميل انما يحصل لمن لا يقدر على تحصيل ذلك الشيء قدرة تامة كالشوق للمحبوب
لمن لا يصل اليه اما في القادر التام القدرة فيكفي الاعتقاد المذكور اقول
هذا الرد مردود اذ قد استدل على ان اعتقاد النفع في شيء غير ارادته فانه في كثير من
الصور نعتقد نفعا في شيء ولا نريده فيكون اعتقاد النفع غير الارادة ولا يلزم مما
ذكره الراد ان يصير اعتقاد النفع ارادة بل غاية ما لزم منه ذلك انه يحصل بعض الافعال
من القادر بدون الميل الذي هو الارادة فكيف يستقيم رد كلامه بذلك ثم الظاهر ان
الشوق الى الشيء هو الميل اليه وهو غير ادراكه بل هو امر تابع لادراكه والمحقق المذكور
مع انه صرح فيما نقلنا عنه بان ارادة الحيوان شوق كذا جزم في التجريد بانها نوع من
العلم وذهب الاشاعرة الى ان الارادة قد توجد بدون اعتقاد النفع وميل يعقبه
فلا يكون شيء منهما لازما لها فضلا عن ان يكون نفسها فان الهارب من السبع اذا عن
له طريقان متساويان في الافضاء الى النجاة منه يختار احدهما بارادته ولا يتوقف في
ذلك على ترجيح احدهما لنفع يعتقده فيه ولا ميل يعقبه بل يرجح احدهما على الآخر بمجرد
الارادة فانا نعلم بالضرورة انه من دهشته لا يخطر بباله الطلب المرجح يختار بسببه
احدهما بل لا يخطر بباله سوى النجاة فانه لو لم يوجد المرجح لم يتوقف متفكرا حتى
يفترسه السبع والمعتزلة ادعوا ان الضرورة فان من استوى عنده الطريقان لا يرجح
احدهما على الآخر ويجد باختياره الا لمرجح يختص بذلك الطريق فما دام الاستواء لم
يتصور منه الترجيح اصلا والتساوي من جميع الوجوه في صورة المفروضة ممنوع ولا يلزم
من فرض التساوي وقوعه قالوا اذا فرض تساوي الطريقين في النجاة فان
طبيعته يقتضي السلوك في الطريق الذي على يساره لان العرق في اليمين اكثر و

القوى



القوى يدفع الضعيف كما هو المشاهد فيمن يدور على عقبه والجواب منع الفرض
والمعارضة بالضرورة اقول الجواب منظور فيه اما اولا فلان الضرورة التي
ادعاها الاشاعرة هي ان الهارب لا يلزم ان يخطر بباله طلب المرجح ولا يختار
احد الطريقين لشعوره بترجح هذا الطريق والضرورة التي ادعاها المعتزلة على ما
هو الظاهر انه ما لم يترجح احد الطريقين بمرجح يختص به في نفس الامر عنه لم يسلكه
الهارب ولا شك انه لو لم يترجح احدهما على الآخر في نفس الامر بمرجح وتساويا
بالقياس الى جميع ما هو سبب حركة الهارب فيهما ومع ذلك يتحرك في احدهما دون
الآخر يلزم تحقق الخاص بدون العام وذلك مستلزم لترجيح احد المتساويين
على الآخر بلا مرجح قال بعض المحققين لا يسمع كلام من يقول بصدور الفعل
من القادر من غير مرجح احد الطرفين متمسكا بامثلة جزئية وانه انما يحتاج الى
المرجح لا العلم به فان المرجح غير العلم بالترجيح فههنا ضروريتان كلتاهما مطابقتان
للواقع يمكن ان لا تعارض بينهما لجواز ان لا يلزم شعور الهارب بمرجح احد الطريقين
ويلزم وجوده في نفس الامر نعم لو ادعى المعتزلة ضرورة لزوم شعور الهارب بمرجح
احدهما على الآخر وادعى الاشاعرة ضرورة جواز سلوك احد الطريقين مع
انتفاء المرجح في نفس الامر كانت الضرورتان متعارضتين واما ثانيا
فلانا لا نسلم ان الارادة في الصورة المذكورة بدون اعتقاد النفع فان المراد
بالنجاة التي سلم الاشاعرة انها تخطر ببال الهارب ليس الا تصور النجاة
كما لا يذهب على ذي مسكة بل التصديق بان في الهرب نجاته وهو اعتقاد النفع
في الصورة المذكورة واستدل على مغايرتها للشهوة التي هي توقان النفس الى
الامور المستلذة بان الارادة قد يتعلق بنفسها بخلاف الشهوة فانها لا تتعلق
بنفسها بل تتعلق بالملذات واذا ذكرت متعلقة بنفسها كانت مجازا عن الارادة

قاله المحقق [illegible]

كما قيل لمريض ما تشتهي فيقول اشتهي ان اشتهي يعني اريد ان اشتهي وبان الانسان قد يريد شرب الدواء البشع ولا يشتهيه وقد يشتهي الطعام اللذيذ ولا يريده اذا علم ان فيه هلاكه فقد وجد كل منهما بدون الآخر وقد يجتمعان في شيء واحد فبينهما عموم من وجه بحسب الوجود واقول لا منافاة في كلمة معقد على ان يقصد بعض الاشياء وان لا يقصده والقصد قد يصلح لان يتعلق به القدرة وقد لا يصلح لذلك وعندي ان الارادة هي هذا القصد الصالح لان يتعلق به القدرة والاشتهاء ميل طبيعي غير صالح لذلك ولذلك يعاقب المكلف بارادة المعاصي عند بعض ولا يعاقب باشتهائه اتفاقا قيل فسر المتكلمون الارادة بانها صفة مخصصة لاحد المقدورين وقيل هي في الحيوان شوق متاكد الى حصول المراد وقيل انها مغايرة للشوق فان الارادة هي الاجماع وتصميم العزم وقد يشتهي الانسان ما لا يريده كالاطعمة اللذيذة بالنسبة الى العقل الذي يعلم ما في اكلها من الضرر وقد يريد ما لا يشتهيه كالادوية البشعة فهو يريد الانسان تناولها لما فيها من النفع وفرق بينهما بان الارادة ميل اختياري والشوق ميل جبلي طبيعي وقيل ولهذا يعاقب الانسان المكلف بارادة المعاصي ولا يعاقب باشتهائها وحصول الاجماع جعلوا مبادي الافعال الاختيارية خمسة التصور واعتقاد النفع او دفع الضرر والشوق والاجماع المسمى بالارادة والقوة المحركة والاولون اسقطوا الاجماع وجعلوه من الشوق المتاكد اقول في كون القصد والارادة من الافعال الاختيارية نظر اذ لو كان كذلك لاحتاج الى قصد آخر وتسلسل والقول بان بعضه اختياري دون بعض تحكم لا يساعده الوجدان بل الحق انه اذا غلب الشوق تحقق الاجماع بالضرورة ومبادي الافعال الاختيارية تنتهي الى الامور الاضطرارية التي تصدر عن الحيوان بالايجاب فان اعتقاد النفع واللذة يحصل من غير اختيار فيتبعه الشوق التابع له وتاكده فيطيعه القوة المحركة اضطرارا فهذه امور

مترتبة بالضرورة والاختيار في الحيوان عبارة عن كون علمه والشوق التابع له سببا للفعل وقدرته عبارة عن ذلك ثم من جعل الشوق غير الارادة وفرق بينهما بما سبق يلزمه ان يكون تناول الاطعمة البشعة النافعة بالنسبة الى العالم بنفعها مع كراهته اياها صادرا عنه من غير شوق وتناول الاطعمة اللذيذة الضارة بالنسبة الى العالم بضرها صادرا عنه من غير ارادة لانتفاء الميل الشهواني الذي سماه الميل الجبلي في الاول وانتفاء الاختياري في الثاني ولئن نوقش في الثاني فلا محيص عن الاول وح لا يكون مبادي الافعال الاختيارية خمسة فان قلت فكيف يتحقق الثواب والعقاب فان ذلك بمنزلة ان يضطر الانسان غيره الى فعل ثم يعاقب بعض المضطرين ويثيب بعضهم قلت قد تقرر عند اهل الحق ان الثواب والعقاب من الله تعالى ليسا لاستحقاق وليس لاحد من العباد على الله حق حتى يكون ممنوعا عن ذلك تعالى عن ذلك علوا كبيرا اقول فيه بحث اما اولا فلان من جعل القصد من الافعال الاختيارية ما ادعى الكلية وبهذا اسقط نظره ويظهر منع قوله لو كان كذلك لاحتاج فان القصد ربما يحصل من غير قصد آخر بل بالطبع من غير التعمد والقصد وحكمه بالتحكم تحكم لا فان الوجدان شاهد بان القصد الى شيء وارادته قد يكون بمجرد اشتهاء الطبع وقد يكون بالتعمد والقصد الاختياري بملاحظة المنافع واما ثانيا فلان قوله فان اعتقاد النفع واللذة يحصل من غير اختيار ان اراد الكلية فممنوع بل اعتقاد النفع يتصور ان يحصل بالقصد الاختياري بعد ملاحظة المنافع والفوائد بالدلائل وان اريد الجزئية فغير نافع له وكذا قوله مبادي الافعال الاختيارية تنتهي الى الامور الاضطرارية كلية مم وجزئية غير نافع بل الحق ان الشوق قد يكون اختياريا منبعثا

عن امور عقلية وملاحظة مصالح ومنافع يقينية او ظنية غير طبيعية وقد تكون اضطراريا
ناشيا عن مجرد اشتهاء الطبع واما ثالثا فلان الاجماع هو الازماع وتصميم العزم
والعزم هو القصد والارادة الغير المصممة فان الارادة في اول الامر لا تكون
مصممة ثم تصير بعد ذلك بالفعل واشتهاء الطبع مصمما والارادة الغير المصممة يسمى عزما
وشوقا وربما يخص الشوق بالارادة المنبعثة عن اشتهاء الطبع فللشوق معنيان
الاول الارادة الغير المصممة مطلقا الثاني الارادة الطبيعية الخالية عن القصد و
تعقل الفعل وكذا الارادة ربما يطلق على الارادة الغير المصممة وربما يطلق على
المصمم البالغ حد الاجماع ولا يخفى على احد من الاذكياء بعد ما مهدنا انه يظهر حل
جل اشكالاته واشتباهاته بل كلها واما رابعا فلان الجواب الذي اشار اليه بقوله
قلت غير تام وليس بجواب وانه لغير صواب وهو خطابة تذكرها اهل التذكير و
الوعظ وفي نظر الناظر المناظر سفسطة بل قرمطة واما خامسا فلانه لو كان
الامر على ما وهمه او توهمه لكان الصانع المختار مجبورا وعندي ان الارادة
هي هذا القصد الصالح لان يتعلق به القدرة وانه تع مريد بقصد ايجاد ما هو
خير فيتعلق به قدرته فيوجد وحيث قرر انه لا يلزم من صدق المشتق صدق
المبدا لم يلزم ان يكون له ارادة زائدة الفصل
الثامن في حيوته الحق الصريح والراي الصحيح انه تع مريد عالم قادر و
كل ان كل عالم قادر مريد حي اما انه عالم فلان علة لكل عاقل عالم غير غافل كما سبق
واما انه قادر مريد فلان جميع ما سواه وكلما عداه حادث زمانا ولا يستند
الحادث الزماني الى القديم الموجب فلا يصدر عنه حادث الا بارادة وقدرة
هذا هو طريق المليين ومسلكهم وفيه ما فيه والفلاسفة بعد تقريرهم تجرده
استدلوا به على انه تع معلوم وعلم وعالم بنفس ذاته واثبتوا اثبات صفاته وما

منهى الحسن
وقد بلغ كتابه الدرس عليه
... السعادة ...
... الاوستاد ...
ملاحظه ...
ومطالعه ...
محمد اكرم

قرروها بالمعاني الظاهرة من السنة فوقه الحقه الباهرة بل اولوها بما يؤل الى العلم الذي
هو نفس الذات او الى الاعتبارات الغير الموجودة من الصفات وما ارادوا
انها بمعانيها الكلية واحدة متحققة بعين الذات حتى يظهر من تلك الذات آثار
جميع تلك الصفات على ما يروى من المتاخرين منهم وذهب اليه المعتزلة ولو كان
هذا مجملا فالوجه ما مضى فتنبه لو لا تتبع الاهواء والحكيم قدس سره حيث
اراد تقرير ما هو المشهور عند الجمهور من المتاخرين والمعتزلة اعني الاعتبار بلا
كل من غير دليل كل تصدى لتقرير معاني هذه الصفات على ما هو المعلوم المعروف
من العرف وحيث فرغ عن تقرير القدرة والارادة والعلم شرع في الحيوة
لمناسبتها اياها في موقعها بالعقل وقدمها على السمع والبصر والكلام المعلوم
بالكلام والنقل وبكون المعروف من الحيوة حيوة الحيوان فسرها وقررها و
وقرر انها صفة اخرى ومعنى آخر غير قوة الحس والحركة والتغذية واشار الى
ان للحي معنى يصح ان يتصف به غير الحيوان وانه تع حي بهذا المعنى بوجوه
منها ما اشرنا اليه اولا واليه اشار بقوله قال بعض الحكماء ومنها
ان الحي اشرف من الميت والجماد والعقلاء يصفونه بالطرف الاشرف
من طرفي النقيض اذا صح اتصافه به فلا يرد النقض بوجوه شتى لا يخفى و
لهذا ما اكتفى بهذا او تصدى لتقرير صحة اتصافه بلزوم اتصافه بانه حي
بقوله ولما وصفوه الخ فان قلت في هذا الوجه زيادة بل مصادرة
فان لزوم كون القادر العالم المريد حيا كاف وهو الوجه الاول فما حاجة
الى زيادة لمن زيادة شرف الحي والحيوة قلت هذه الزيادة وجه آخر
بعد اعتبار صحة لازمه من اللزوم بدون اعتباره تامل فانه مع وضوحه لا
يخ عن دقة ومنها ان الفيض لا يحصل الا من فيض عنده اصله واقنومه

وهذا ما قرره الاشراقيون عن آخرهم والجواب عن النقض الظاهرة قررتها
حيث قررت رايهم في عموم وعلى هذا لكون الحي حيا ولا يلزم ان لكون الميت ميتا
فانه عبث بتقدير الامانة على ما اشير اليه لا بافاضتها فانها عدمية وان
الموت عدمي وهو زوال الحيوة فاذا زال استعداد الحيوة لم يفض على اصلها
ولم يلزم زوال الفاعلية كما اذا عرض مانع عن وصول نور الشمس لم يحصل ولم
يزل عنها فان قلت انه تعالى فياض للصور والاعراض وغير متصف
بشيء منها قلت قد اشير الى جواب هذا بوجوه شتى فلا نغفل عنها و
تنبه بان افنوم الحيوة واصلها وينبوعها لا لكون الا حيا على ما حكم به مذاق
اهل الاشراق ويؤيده ما ورد من موارد النبوة والولاية على ما سيشير اليه قوله
ونعم ما قال واحد من اهل بيت النبوة والولاية والاشراق فان له وجها
لمستوفيا من الجواب كما من هنا بطوله بكشف اشراق قاهر باهر هو ان
الله تعالى خلق كل ما خص بالخلق بقدر وعزه وفضله وقدره وتقديره كقدرته
عام تام شامل كامل وجه آخر الله نور السموات والارض فكل نور
فيضه وكل ظلمة بتقديره فكيف ينفى نور ظلمة وجه آخر العارف اذا
كمل كماله وتم رياضته عرف ان كل ما لغيره من علم وقدرة وارادة وحيوة
كانه قطرة من بحر علمه وقدرته وارادته وحيوته فيتقرب ويتخلق بالخلافة
يروى من الاحاديث القدسية لا يزال عبدي يتقرب الي بالنوافل حتى
احببته فاذا احببته كنت سمعه الذي يسمع به وبصره الذي يبصر به
حيوة الحيوان صفة تقتضي الحس والحركة الارادية واستدل وليك على مغايرتها للقوة
الحس والحركة والقوة المغذية الحيوانية بان الحيوة موجودة في العضو المفلوج
والعضو الذابل والاشارة اليها لعين كما في الميت من غير حس وحركة



في المفلوج ومن غير اغتذاء في الذابل واعترض بان عدم الحس والحركة وعدم
الاغتذاء لا يدل الا على عدم قوة الحس والحركة وعدم قوة التغذية لجواز ان يوجد
القوة ولا يصدر عنها الاثر لمانع من جهة القابل واجيب بان ما يصدر عنه بالفعل
اثر الحيوة كحفظ العضو عن التعفن باق وما يصدر عنه بالفعل الحس والحركة والتغذية
غير باق والباقي غير الزائل ورد بانه يجوز ان يمنع قوة عن بعض آثارها دون بعض
لخصوصية المانع بالنسبة الى ذلك البعض اقول لا اشتباه على المتدرب في الصناعة
ان القوى انما تعرف بآثارها لا بذواتها فاذا ثبت ان اثر الحيوة غير اثر قوة الحس
والحركة وغير اثر قوة التغذية كانتا قوتين سواء كان الذات واحدة ويصدر عنه
الاثرين بشرطين مثلا او كثيرة قال بعض الحكماء الجهة المعتبرة في كون الشيء
حيا والجهة التي بها ولاجلها يصدق الحكم على الشيء بانه حي هو ان يكون الشيء
دراكا فعالا وان لم يكن عالما وفاعلا لذاته بل بواسطة قوى وآلات وغيرها و
اذا كانت الجهة المعتبرة فيه كونه حيا ما ذكرناه فيستحيل ان يكون فاعلية فاعل
وعالمية عالم بعادلان عالمية الاول الحق وفاعليته لم يعادله شيء آخر في معنى الحقوق
وصنيعه بل كل حيوة غير حيوته بمنزلة اثر الشيء ورسمه قال بعض المحققين
المستند في اثبات حيوته تعالى هو ان العقلاء يصفونه تعالى بالطرف الاشرف من
طرفي النقيض فلما وصفوه بالعلم والقدرة ووجدوا ان من لا حيوة له يمتنع الاتصاف
بها وصفوه بالحيوة لكونها وهي اشرف من الموت الذي يقابلها ونعم ما قال
واحد من اهل بيت النبوة عليهم السلام هل سمي عالما قادرا الا لانه وهب العلم للعلماء
والقدرة للقادرين وكل ما ميزتموه باوهامكم في ادق معانيه مخلوق مصنوع مثلكم
مردود اليكم والباري تعالى واهب الحيوة ومقدر الموت ولعل النمل الصغار
يتوهم ان لله تعالى زبانيين لانها كمال لها وتتصور ان عدمهما نقصان لمن لا يكونان له

لمصنف المراة على الاكبر تغمد الله حيوته ما دام الحيوة محمد وآله وانا عبده ضعيف ١٠٦١

المعنى الاول في الواجب

٣٤ ص

مكذا احال العقلاء فيا يصفون الله تع به كما اصب والى الله تع المفزع وهما يعضد
ذلك قوله تع سبحان ربك رب العزة عما يصفون فـــصـــل الحيوة في الحيوان
صفة يتبعها الحس والحركة واستدل على مغايرتها للحس والحركة بان العضو المفلوج
والا السعفن وليس فيه الحس ولا الحركة الارادية واورد عليه ان العضو المفلوج
ليس مسلوب الحس بالكلية نعم لو استدل بالعضو المتخدر لكان اتم وعلى مغايرتها
لقوة التغذية بان العضو الذابل حي وليس بمغتذ واورد عليه انه يجوز ان يكون
قوة التغذية ضعيفة لكون تغذيتها اقل من التحلل ولذلك يظهر الذبول و
اقول فيه بحثا اما اولا فلان الاعتراض الذي اورده مجمل مهمل غير محصل يرد
عليه ما يرد عليه حالا مر دعلى غيره واما ثانيا فلان الشيخ الرئيس استدل على
ان الحيوة غير قوة الحس والحركة بان تلك القوة معقودة في المفلوج وعلم ذلك
النقد بما علم سائر احوال البدن من العلامات المعتبرة في صناعة الطب وعليها
مدار المعالجات الكلية ان فوه ونحوه كل من يستدل على مطالبه بما يليق به ووضح
ذلك ان الفالج استرخاء لجانب من البدن وله علتان احدهما سدة دماغية في مجاري
الاعصاب ومنابتها مانعة عن نفوذ الروح النفساني والقوى المدركة والمحركة
الى تلك الاعضاء فيبقى مسترخية معطلة خالية عن تلك القوى والروح الحامل
لها للسدة المانعة لنفوذهما ومجيئهما وثانيهما رطوبة بالة مخلوطة في الالات
المفلوجة مانعة عن فعل هذه القوى والحكيم العارف بالفنون صاحب القانون انما
يستدل بالفالج الحادث بالوجه الاول والاستدلال به تام لا يرد عليه امثال تلك
الايرادات الواهية التي لا تخفى ويحما منها على النفوس الدانية وليس في عبارة
دلالة على ان الاستدلال بجميع اقسام الفالج باي علة كان بل الدليل الذي انما
البيان العضو المفلوج الخالي عن قوة الحس والحركة له حيوة فلو كانت الحيوة تلك





القوى بعينها لما يفارقها ولم يتحقق هذا بدون ذاك وهذا اظهر جدا عبارة اوري
المفلوج قد يخلو عن قوة الحس والحركة ولا تخلو عن الحيوة على ان للتعليم انقص وجها
واما ثالثا فلان الايراد يمنع سلب الحس والحركة مع انه مكابرة غير نافعة واما
رابعا فلان الاستدلال بالعضو المتخدر غير تمام للاتمه لان الحس والحركة
فيه غير تمام لا انه غير حاصل بالتمام واما خامسا فلان الايراد الذي اورده ثانيا
على دليل مغايرتها للقوة التغذية غير واردة وهو مبني على الغفول عن المراد بالذبول
وذلك ان بعض الاعضاء قد يعرض له مرض في سن النمو او الوقوف فيفقد قوة
التغذية ويذبل وهو المراد بالذبول حيث ضيق العضو وعلم ذلك بعلامات
تعلم سائر الحالات والذبول بهذا الوجه مرض وليس هو الذبول الذي في
سن الشيخوخة بعد الوقوف وعلى هذا لا يخفى فساد الايراد المبتني على عدم الوقوف
والفرق بين الذبولين المرضي والطبيعي واما سادسا فلانه قاصر مقصر في النقل واي
عاقل يجوز ان يستدل بما قرره من القياس الفاسد وكانه يجيء كما شانه لم يعرف
التغذية من قوتها فوقع فيما وقع وعرض له ما عرض واما سابعا فلانه بما اورده
في الايراد تم الاستدلال اذ يمكن ان يقال لو كانت قوة التغذية هي الحيوة
لضعفت كما ضعفت وليس فليس واما الذي اوهمه او توهمه من ان الدليل
على انه حي سمع لا عقل فمدفوع بما لا يخفى بدفعه الفصـــل
التاسع في سمعه وبصره قد علم بالضرورة من ملة نبينا محمد
صلى الله عليه وآله وسلم ان الباري تع سميع بصير والقرآن والحديث حلوان
بحيث لا يمكن تاويله ولا انكاره وانعقد الاجماع عليه فلا حاجة الى الاستدلال
عليه كما هو حكم سائر الضروريات الدينية فذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري الى ان
السمع غير العلم بالمسموع والبصر غير العلم بالمبصر وذهب سائر المتكلمين الى انهما

السمع والبصر

٥١١ الكلام لطائفه ساده ما صح ما قام الى الطاعات تحرير الملا

صفتان زائدتان ولما دلت القواطع العقلية على انه منزه عن الآلات قالوا احتياجنا
الى الآلة بسبب عجزنا وقصورنا وذات الباري بريئة عن القصور تحصيل له بلا
آلة ما لا يحصل لنا الا بها واورد عليهم انه يلزم تعدد القدماء. واقول
لا شك ان السماع والابصار نحوان مخصوصان من العلم بالمعنى الاعم وانما يختصان
بالكشاف معلومهما بوجهين مخصوصين بهما وان من له هذان النحوان من العلم كان
سميعا بصيرا وان السمع والبصر ما يتصف به الشيء بالسماع والابصار ولما
ثبت ان الباري عالم بجميع الاشياء من جميع الوجوه بذاته ولا يحتجب عن علمه المسموعات
والمبصرات بالوجه الذي يدرك بها الحواس بذاته فيكون له هذان النحوان من العلم
بذاته اذ لم يقم دليل عقلي ولا سمعي على ان هذين النحوين من العلم يجب ان يكونا بالحواس
واذا كان له هذان النحوان من العلم اللذان هما السماع والابصار كان لا محالة
سميعا بصيرا وذاته من حيث انه ما يتصف به الباري تع بالسماع والابصار يكون
عين السمع والبصر وعلى هذا يصدق عليه السميع والبصير بالحقيقة بلا تكلف ولا
يلزم تعدد القدماء. لان السمع والبصر كالعلم عين الذات باعتبار. توضيح
الكلام في المرام انه تع باتفاق اهل الملل سيما اهل الاسلام سميع بصير فاختلف الاعلام
من اهل الكلام في هذا المقام فالمعتزلة كالشيخ الاشعري ذهبوا الى ان سمعه علمه
بالمسموعات وبصره علمه بالمبصرات وسائر الصفاتية الذاهبين الى زيادة الصفات
قالوا انهما صفتان زائدتان غير العلم والحكماء فكرس اختار الاول لكنه حصله
وجها آخر فراى فيما شيع رايا محصلا تفرد به ومحصله انه تع يعلم المعلومات كلها بوجه
في الازل ثم انه يعلم المسموعات بوجه آخر وكذا المبصرات وانه سميع عبارة عن
علمه بالمسموعات بهذا الوجه الخاص لا الاول وكذا انه بصير عبارة عن علمه بالمبصرات
بهذا الوجه الآخر الخاص وليس شيء من سمعه وبصره هو علمه الاول على ما هو الظاهر في

المذهب

٩١

المذهب الاول واطبق عليه الذاهبون الى الزيادة آخرهم بل لكل منهما وجه آخر من العلم غير
الاول هذا محصل ما حصله في السمع والبصر ولا يخفى على من له سمع وبصر انه يرد على ظ
هذا ايرادات نناسب ايرادها ورودها اولها ان هذا الوجه الخاص من العلم الذي
قررتم انه غير الوجه الاول ان كان عين الذات على ما افاده آخرا لم يكن الاول عين ذاته
وتقرر اولا فيما تقدم انه عينه وان كان غير الذات لزم زيادة الصفات وجوابه
ان هذا الوجه كسائر الصفات عين الذات المعلل لراي الحكماء فكرس فتوضيحه ان
الذي هو عين الذات انما هو صفة محمولة هي انه عالم بهذا الوجه ولا يلزم ان يكون لهذا
المشتق كسائر المشتقات مبدأ ويكون عينا او زائدا فالعالم بها ذات واحدة يحمل عليها
محمولات كثيرة فلا تم انه اذا كان هذا الوجه بهذا الوجه عين الذات لم يكن الوجه الاول
بهذا الوجه ايضا عينه واما على المذهب المشهور عند الجمهور فلما سلكوه وقرروه من ايجاد
صفات كثيرة كالعلم والقدرة والارادة والحيوة فظ ان المخالفة بين هذين الشيئين المعنى
بين ظاهر من جهة الاتحاد بين حز لا يتحاشى عن وصف هذين وثانيها ان هذا
الوجه الخاص من العلم الذي سميته سمعا او بصرا ان كان علما بوجه جزئي لزم ان يكون للعالم
به آلات وقوى حسية لما علم في العلم من ان الجزئي لا يعلم الا باحساسي وان كان كليا لزم
ابصار الكلي وسماعه وجوابه انا نختار الاول او لا نسلم ان الذي علم او العلم
ان علمه انما هو علم بكنه المعلوم بالوجه الخارجي تمام الانفعال بكل علم بكل وجه وثانيا
بنا على ان الذي مضى كان تحريرا وتقريرا لراي الفلاسفة لا تحقيقا لما هو الحق عندنا و
قد مضى ما مضى والآن حق قائلا انه يعلم الاشياء بجميع الوجوه ولا يخفى ان لجميع الوجوه
وجهان احدهما وجوه المعلوم وعلى هذا الاثنا في ما مضى ولا يحصل المتبع وثانيهما وجوه
العلم وهذا مفيد في ثبوت الدعوى والثاني في ط الا بتكلف لا يخفى فالاولى ان يحمل على
هذا او يجاب عن الثاني بما اشرنا اليه آنفا وثالثها انه اذا كان عالما بالكل بكل

وجه لزم ان يكون شاما وذايقا ولامسا كما انه سميع بصير وجوابه انه ما ورد في
الشرع اطلاق هذه الالفاظ فلا يطلق تادبا ولم يشتهر ولهذا اشرت اليه
في بعض التعليقات ورابعها انه ان كان سميعا بصيرا فان كان في الازل
كذلك لزم كونه سميعا للمسموع عن موجود وبصيرا للمبصر عن موجود وان كان بعد
حصول المسموع والمبصر لزم التغير فيه حيث يسمع ويبصر ما لم يسمع ولم يبصر وجوابه
بعد التنبيه بان هذا الايراد يرد على كل من يقول بسمعه وبصره ولا يختص به
ما اجابوا عنه بان الصفة قديمة والتعلق حادث لكن الصواب عندي في الجواب
وجه آخر قررته في غيره قيل قد تعاضدت الادلة السمعية على انه تعالى سميع
بصير واختلف في انهما راجعان الى العلم فيكون سمعه عبارة عن العلم بالمسموعات
وبصره عن العلم بالمبصرات او هما صفتان زائدتان فذهب الشيخ ابو الحسن الاشعري
والحكماء الى الاول وسائر المتكلمين الى الثاني واقول ظاهر النصوص
كونهما صفتين زائدتين مغايرتين للعلم الا ترى انه تعالى عالم بالمشمومات و
المذوقات والملموسات ولم يثبت بازائها صفة فيه تعالى فلو كان السمع والبصر
راجعين الى العلم كان حكمهما حكم سائر المحسوسات ولم يتعرض لاثباتهما بخصوصهما
كما لم يتعرض بخصوص ادراك سائر المحسوسات وتسميته باسم مخصوص فلو
رجع الصفات الواردة في النصوص بعضها الى البعض لساغ مثله في الصفات
الاخر كالقدرة والارادة والكلام على ما ذهب اليه الحكماء وبالجملة لا يظهر
وجه ارجاع هذين الوصفين بخصوصهما الى العلم من بين سائر الصفات مع ان
ظاهر النصوص مشعر بالمغايرة والاصابع لعل الحكمة انما هو ... والباري
تعالى يدرك المبصرات والمسموعات على النحو الجزئي بذاته بناء على ما ذهب اليه جمهور
المتكلمين من انه تعالى يدرك الجزئيات بالوجه الجزئي فالباعث على تخصيص هذين

الادراكـ



الادراك بالرجوع الى العلم بل الظاهر انهما صفتان زائدتان على العلم بخلاف ادراك
سائر المحسوسات فانه يرجع الى العلم حيث لم يدل السمع على اثبات صفة اخرى بازائها
كالذائق واللامس والشام فيحكم برجوعه الى العلم وليت شعري ما الباعث
للشيخ الاشعري على ذلك مع ان شيمته وطريقته المحافظة على ظواهر النصوص
واقول لعمري انه ايراد غير وارد وفيه بحث اما اولا فلان قوله ولم يثبت
بازائها صفة فيه تعالى حكم يحكم به هذا القاضي العادل بلا بينة ثم سقطه بعد هذا
وما يدريك انه لم يثبت بازاء كل صفة وعدم اطلاق الشام والذائق واللامس
لا يدل على عدم الصفة لجواز ان يكون عدم هذا الاطلاق لمانع لفظي او معنوي
عقلي او نقلي ويمكن كل صفة فيدرك مدركات كل من تلك الحواس بوجه جزئي
لا بالة جسمية واما ثانيا فلان الشرطية المدلول عليها بقوله لو كان السمع و
البصر راجعين الى العلم كان حكمهما حكم سائر المحسوسات ممنوعة فان شيمة الشيخ
وطريقته على مسلمة محافظة الظواهر ولا تعصب ... بل لا الضرورة بل يحمل الالفاظ ط
الواردة في الاحاديث والآيات على معانيها العرفية واللغوية ولا يصرف عنها الا
لضرورة وليس المتبادر من السمع والبصر معنى لا يرجع الى العلم ظاهرا او الظاهر
المتبادر من القدرة والارادة والحيوة غير الظاهر المتبادر من العلم فلهذا لا
يحكم برجوع هذه اليه ويحكم برجوعهما اليه واما ثالثا فلانه لا يلزم من
كون سمعه وبصره علما بالمسموعات والمبصرات ارجاع الصفات الى الصفات
ولو سلم اللزوم فبطلان اللازم ممنوع لما قررت واعترف غير مرة ان الصفات واحدة
متحدة مع الذات واما رابعا فلان دلالة النصوص على زيادة الصفات
وكثرتها ممنوعة واما خامسا فلان تخصيصهما بالزيادة دون غيرهما مما غير بين
ولا مبين

الفصل العاشر في كلامه تعالى

بلغ
المدارسة والقراءة ...

الكلام

تواتر عن الانبياء عليهم السلام انه تع متكلم وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزات من غير
توقف على اخبار الله تع بصدقهم على طريق الكلام ليلزم الدور ومنهم من استدل
على ذلك بان حجة دليلا معقولا وان لم يكن معقولا ولا معقولا وهو ان عدم التكلم
ممن يصح اتصافه بالتكلم اعني الحي العالم المريد القادر نقص واتصافه باضداد
الكمال وهو على الله تع محال وان نوقش في كونه نقصا سيما اذا كان مع قدرة على الكلام
كما في السكوت فلا خفاء في ان المتكلم اكمل من غيره ويمتنع ان يكون المخلوق
اكمل من الخالق انتهى كلامه وفساد هذا الكلام حال لا يخفى على ذوي الافهام و
بالجملة لا خلاف لارباب الملل والمذاهب في كون البارى تع متكلما وانما الخلاف
في معنى كلامه وفي قدمه وحدوثه فعند الاشاعرة كلامه ليس من جنس الاصوات و
الحروف بل صفة ازلية قائمة بذات الله تع منافية للسكوت والآفة كما في الخرس
والطفولية هو بها آمر ناه مخبر الى غير ذلك يدل عليه بالعبارة او الكتابة او الاشارة
فاذا اعبر عنها بالعربية فقرآن وبالسريانية فانجيل وبالعبرانية فزبور وتورية
والاختلاف في العبارات دون المسمى كما اذا ذكر الله تع بالسنة متعددة ولغات مختلفة
قال صاحب المواقف هو معنى قائم بالنفس معبر عنه بالالفاظ وهو الكلام حقيقة
وهو قديم قائم بذاته تع وهو غير العبارة اذ تختلف العبارات بالازمنة والامكنة
ولا يختلف الكلام النفسي الذي هو معنى قائم بالنفس واحد لا يتغير مع تغير العبارات
باختلاف الدلالات وغير المتغير غير المتغير والكلام النفسي غير العلم اذ قد يخبر الرجل
عما لا يعلمه بل يعلم خلافه ويشك فيه وغير الارادة اذ قد يامر بما لا يريد وبالجملة
اثبت الاشاعرة صفة مغايرة للعلم والقدرة وسموها كلاما نفسانيا وقد تكلفوا
لاثباتها ادلة كلها كما ترى مدخولة ولذلك خالفهم في هذا جميع الفرق ذاهبا انه لا
معنى للكلام الا المنتظم من الحروف المسموعة الدالة على المعاني المقصودة وان الكلام





النفسي غير معقول ثم قالت الحنابلة والحشوية ان تلك الاصوات والحروف مع
توالها وترتب بعضها على بعض وكون اللاحق من كل كلمة مسبوقا بالحرف المتقدم
عليه كانت ثابتة في الازل قائمة بذات البارى وان المسموع من اصوات
القراء والمرئي من اسطر الكلام نفس كلام الله القديم وكفى شاهدا على جهلهم
ما نقل عن بعضهم ان الجلد والغلاف ازليان وعن بعضهم ان الجسم الذي كتب
القرآن وانتظم رقوما وحروفا هو بعينه كلام الله تع وقد صار قديما بعدما كان
حادثا ولما رات الكرامية ان بعض الشر اهون وان مخالفة الكل اشنع من
مخالفة الدليل ذهبوا الى ان المنتظم من الحروف المسموعة مع حدوثه قائم بذات
الله وانه قول الله لا كلامه وانما كلامه تع قدرته على التكلم وهو قديم وقوله
حادث لا محدث وفرقوا بينهما بان كل ما له ابتداء ان كان قائما بالذات فهو
حادث بالقدرة غير محدث وان كان مباينا للذات فهو محدث بقوله كن لا
بالقدرة والمعتزلة لما تفطنوا ان المنتظم من الحروف حادث والحادث لا يقوم
بذاته ذهبوا الى ان معنى كونه متكلما انه خالق للكلام في بعض الاجسام واحترز
بعضهم من اطلاق لفظ المخلوق عليه لما فيه من ايهام الخلق والافتراء وجوزه
الجمهور ثم المختار عندهم وهو مذهب ابي هاشم ومن بعده من المتاخرين انه من
جنس الاصوات والحروف ولا يحتمل البقاء حتى ان ما خلق به مرقوما في اللوح
المحفوظ وكتب في المصحف لا يكون قرآنا وانما القرآن ما خلقه البارى و
قراه القارى من الاصوات المقطعة والحروف المنتظمة وذهب الجبائي الى انه من
غير جنس الحروف يسمع عند سماع الاصوات ويوجد بنظم الحروف وكتبتها ويبقى
عند المكتوب والحفظ ويقوم باللوح المحفوظ وبكل مصحف وكل لسان ومع هذا
فهو واحد لا يزداد بازدياد المصاحف ولا ينتقص بنقصانها ولا يبطل ببطلانها

وبالجملة اضطرب كلام اهل الكلام في كلامه تعالى لاشكال اشكل الامر عليهم و
حيرهم وذلك لان هيهنا قياسين متعارضين ينتج احدهما قدم كلامه تعالى وهو ان
كلامه تعالى صفة له وكل ما هو صفة له فهو قديم فكلامه قديم وثانيهما ينتج حدوثه وهو ان
كلامه تعالى مؤلف من اجزاء مترتبة متعاقبة في الوجود وكل ما هو كذلك فهو حادث فكلامه
حادث فاضطروا الى القدح في احد القياسين بمنع بعض المقدمات ضرورة امتناع
حقية النقيضين فالحنابلة قالوا ان كلامه حروف واصوات تقوم بذاته تعالى و
انه قديم وقد بالغوا فيه حتى قال بعضهم جهلا الجلد والغلاف ايضا قديمان فضلا
عن المصحف وهؤلاء صححوا القياس الثاني وقدحوا في كبرى القياس الاول و
المعتزلة قالوا كلام الله تعالى اصوات وحروف كما ذهب اليه الفريقان المذكوران
لكنها ليست قائمة بذاته تعالى بل خلقها الله في غيره كجبرئيل والنبي عليه السلام ومعنى كونه
متكلما انه خالق للكلام في بعض الاجسام وهو حادث كما ذهب اليه الكرامية
فهؤلاء صححوا القياس الثاني لكنهم قدحوا في صغرى القياس الاول والاشاعرة
قالوا كلام الله ليس من جنس الاصوات والحروف بل هو معنى قائم بذاته يسمى
بالكلام النفسي وهو مدلول الكلام اللفظي المركب من الحروف وهو قديم
فقد صححوا القياس الاول وقدحوا في صغرى القياس الثاني هذا ما ذكره المصنف
قدس سره بما اشرنا اولا الى تفصيله وبالجملة خلاصة الكلام في المقام ان
المعتزلة نفوا كون الكلام من الصفات والكرامية كون كل صفة قديمة و
الاشاعرة كونه من جنس الاصوات والحروف والحشوية كون المنتظم من الحروف
حادثا ولا عبرة بكلام الحشوية والكرامية فبقي النزاع بين المعتزلة والاشاعرة
وهو عائد حقيقة الى اثبات الكلام النفسي ونفيه فان القرآن هو هذا او
المؤلف من الحروف الذي هو الكلام اللفظي فلا نزاع للاشاعرة في حدوثه الا

والحروف ولا للمعتزلة في قدم النفسي لو ثبت والمعتزلة تمسكوا على ان القرآن
هو هذا الحادث لا ذاك بوجوه الاول انه علم بالضرورة من دين محمد صلى الله
عليه وآله وسلم حتى العوام والصبيان ان القرآن هو هذا الكلام المؤلف المنتظم
من الحروف المسموعة المفتتح بالتحميد المختتم بالاستعاذة وعليه انعقد اجماع السلف و
اكثر الخلف وفي هذا البحث رسالة لي شرح في طي كلامنا فلا نغفل عنه الثاني
ان ما ثبت واشتهر بالنص والاجماع من خواص القرآن انما يصدق على هذا المؤلف
الحادث لا المعنى القديم وتلك الخواص كثيرة اشار المصنف قدس سره الى ثمانية منها
الاول كونه ذكرا لقوله تعالى وهذا ذكر مبارك وانه لذكر لك ولقومك و
الثاني كونه عربيا لقوله تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا والثالث كونه منزلا على
النبي عليه السلام بشهادة النص من تلك الآية وامثالها فان الآية المورودة لاثبات
الخاصة الثانية نص في ثبوت الثالثة ايضا ولهذا لم يتعرض لها بحجة والرابع
كونه مسموعا لقوله تعالى حتى يسمع كلام الله والخامس كونه مكتوبا في المصاحف
للاجماع ثم انهم اوردوا على هذا الوجه شبها واجابوا عنه بشيء وان لم يخل شيء
منها شيا وهما اشار المصنف اليهما بقوله فان قيل المكتوب في المصاحف
هو الصورة والاشكال لا اللفظ والمعنى قلت بل اللفظ لان الكتابة تصوير
اللفظ بحروف هجائه نعم المثبت في المصحف هو الصورة والاشكال وقرئ بالتحرك
لكونه معجزا بالاجماع والسادس كونه مفصلا الى سور وآيات لقوله تعالى كتاب
احكمت آياته ثم فصلت والسابع كونه قابلا للنسخ وهو من آيات الحدوث لانه
الرفع او انتهاء ولا شيء منهما متصور في القديم لان ما ثبت قدمه امتنع عدمه و
الثامن كونه واردا على عقيب ارادة التكوين لقوله تعالى انما قولنا لشيء اذا
اردناه ان نقول له كن فيكون اذ معناه اذا اردنا شيا قلنا له كن فيكون فقوله

كذلك وهو قسم من كلامه متاخر عن الارادة الواقعة في الاستقبال لكونه جزاء له
انتهى كلامه وتمسكهم بما اراد الحكم نقله بارائه في زيادة قوة ومتانة والا فلهم
متمسكات ضعيفة معقولة وغير معقولة مقدوحة غير انه قدس سره لما فرغ من نقل كلامهم
حسبما نقلوه اعرض عن كثير مما نزل بجانبه واشتغل بالاشارة الى بعض ما فيه فقال
فيه اي فيما تمسكوا به من الوجه الثاني حيث اجابوا عن الايراد المورد على اثبات
الكلام النفسي انه اي كونه مكتوبا نظر فان قولهم بل اللفظ اي بل المكتوب هو
اللفظ ممنوع وما ارادوا الاثبات مقدوحة لا تتم التقريب به اذ لا يلزم من كون
الكتابة تصوير اللفظ بحروف هجاء ان يكون المكتوب لفظا فان نقش الفرس
على الجدار مثلا تصوير للفرس بالنقش ومن البين ان المنقوش ليس فرسا
بل نقشا المشبه فكذا المكتوب صورة اللفظ المشبه به لا نفسه ثم انه قدس سره
اعرض عن وجوه النظر في كلامهم لما لا يخفى وشرع في تقرير ما هو المطلب و
المبنع فقال واجاب الاشاعرة عنها اي عن الوجهين الاخيرين اللذين اوردهما
المعتزلة لاثبات مطلبهم بانه لا نزاع في اطلاق لفظ القرآن وكلام الله تعالى بطريق
الاشتراك على الكلام النفسي وهو المعنى القائم بالنفس الذي هو مدلول الكلام
اللفظي وهو مغاير للعلم والارادة وسائر الصفات وهو قديم
وعلى اللفظ المسموع وهو هذا المؤلف الحادث وهو المتعارف عند العامة و
الاصوليين والفقهاء واليه يرجع الخواص التي هي من صفات الحروف وسمات
الحدوث واطلاق هذين اللفظين عليه ليس بمجرد انه دال على كلام الله تعالى اعني
الكلام النفسي حتى لو كان مخترع هذه الالفاظ غير الله تعالى لكان هذا الاطلاق
بحاله بل لان له اختصاصا آخر به تعالى وهو انه اخترعه بان اوجد اولا الاشكال
في اللوح المحفوظ لقوله تعالى بل هو قرآن مجيد في لوح محفوظ والاصوات في لسان

الملك



الملك لقوله انه لقول رسول كريم ثم اختلفوا فقيل هما اسمان لذلك المؤلف المخصوص
القائم باول لسان اخترعه الله فيه حتى ان ما يقرؤه كل احد سواه بلسانه يكون مثله
لا نفسه وقيل هما اسمان لهذا المؤلف بما هو هذا المؤلف من غير اعتبار خصوصية
المحل والثاني هو الاصح وذلك لانه اي كل من الكلام والقرآن اسم له اي
للمؤلف لا من حيث تعيين المحل بل بما هو مؤلف هذا النوع من التاليف فيكون
واحدا بالنوع ويكون ما يقرؤه القاري اي اي قاري كان نفسه لا مثله وهكذا
الحكم في كل شعر وكتاب بالنسبة الى مؤلفه وعلى التقديرين فقد يطلق اسم المجموع
بحيث لا يصدق على البعض وقد يطلق اسم المعنى كل صادق على المجموع وعلى كل
بعض من ابعاضه هذا تمام كلام الاشاعرة في اثبات الكلام ولا يخفى على اولي
الايدي والابصار من ارباب الانظار ان مواضع النظر فيه كثيرة شتى و
مداخل الكلام فيه عديدة لا يكاد يحصى الا انا لا يهمنا ايرادها فلنعرض عنها و
نشتغل بتحقيق الحق وافاده الحكم قدس سره حيث قال اقول في الجواب نظر
اما اولا فلان المعتزلة اقاموا ادلة ظاهرة على ان القرآن هو الالفاظ المسموعة
المؤلفة من الحروف وحكموا بان ذلك من ضروريات دين محمد صلى الله عليه وآله وسلم
ومن البين ان القياسين المتعارضين المذكورين جاريان فيه والاشاعرة
ما قدحوا في ادلتهم ولم ينكروا الضرورة المذكورة بل سلموا ان القرآن بهذا المعنى
هو المتعارف عند الجمهور وذكروا في معرض الجواب ان للقرآن معنى آخر لا يجري
فيه القياسان المذكوران وذلك لا يجدي نفعا لظهور ان الاشكال في القرآن
بهذا المعنى ولا يندفع عنه الاشكال بان للقرآن معنى آخر لا يجري فيه القياسان
المذكوران لا يخفى ما في هذا النظر من الغموض والاشكال فان الدلائل التي اقامت
المعتزلة لا يدل على شيء منها على انه لا يجوز ان يكون للقرآن معنى آخر وكما انه لو تحقق

بل معنى هو مستفاد منه
من تلاوته وسمع منهم
اللهم لا نعم [illegible]
الملك القدس [illegible]
اجماعا [illegible]
النقش المكتوب [illegible]
[illegible]

له معنى آخر كان كلام الاشاعرة ظاهرا ثم قوله ومنها يتبين ان القياسين المتعارضين
جاريان فيه محل تامل فان من مقدمات احدى القياسين ان القرآن صفة له و
ذلك ممنوع اذا كان المراد اللفظ فكيف يجري في القياس فعلينا بتوجيه هذا
النظر بوجه لا يتوجه عليه هذا وامثاله مما لا يخفى ولنقدم لهذا مقدمة هي انا اشرنا
فيما مضى الى ان النزاع بين المعتزلة والاشاعرة انما هو في ان القرآن هل هو
المعنى القديم النفسي او المنتظم المؤلف اللفظي وكذا ان النزاع بينهما غير لفظي فلابد
ان يكون للقرآن المتنازع فيه خواص مذكورة مسلمة عندهما ليلاحظ نزاعهما لفظيا فمن
تلك الخواص ان النفي لا يثبت ثبوته وانه مما يجب الاذعان والايمان به ولنقدم
هذا القول تقريرا يراد الكلام قدس سره وتوضيحه وتنقيحه ان حاصل كلام المعتزلة
ان القرآن المتنازع فيه الثابت بالنص الذي يجب الايمان به موصوف بهذه
الصفات المعدودة وكلما هو موصوف بهذه الصفات المعدودة لفظ فالقرآن
المتنازع فيه لفظ والكم ثبت بالضرورة من الدين ان المتنازع فيه الواجب
الاذعان منتظم مؤلف فصيح بالتحدي مختتم بالاستعاذة وما يكون كذلك لا يكون الا
لفظا فالقرآن المتنازع فيه لفظ وكذا انه لا ينفع في الجواب هذا اذ يجوز اطلاق
القرآن على المعنى النفسي بطريق الاشتراك اللفظي بل الجواب الصواب في انما
هو القدح في ادلتهم التي اقاموها على ان القرآن المتنازع فيه هو اللفظ والكلام
الضرورة التي ادعوها في ذلك وبعد تسليم ان القرآن بهذا المعنى هو المتعارف
المتنازع فيه وهو موصوف بما ذكر لا يمنع صحة اطلاقه بالاشتراك اللفظي على معنى
آخر فاعرف هذا فانه مع وضوحه لا يخفى دقته ثم ان تطبيق عبارة المتن على ما
حررناه مما لا يخفى وهو ظاهر على اولي النهى ومما ينبغي ان ينبه له ان الكلام قدس سره
لا يدعي ان الاشتراك الذي ذكره الاشاعرة لا يمكن ان ينضم اليه مقدمات اخر

ثم بها جواب ايراد المعتزلة وان الاشتراك لا دخل له في الجواب اصلا بل دعواه
قدس سره ان الجواب لا يتم بمجرد هذا الذي ذكروه وجعلوه تمام الجواب في ذلك
كما ادعيناه فتنبه له واعرفه واما ثانيا فلان مدلول الكلام اللفظي مسميات
الاسامي والعبارات وهي ليست صورا ذهنية كما ذهب اليه الحكماء لان المتكلمين
ينكرون الوجود الذهني فهي اعيان الموجودات كالسماء والارض ومن البين
ان بعض الاعيان جواهر قائمة بذواتها وبعضها اعراض قائمة بالجواهر ولا يظهر
لقيامها بذاته تع ولا لقيامها بغيره وجه وجيه وتوجيه هذا النظر ان جواب
الاشاعرة انما يكون موجها لو كان الكلام النفسي الذي زعموه معقولا محصلا لكنه
يلزمهم بناء على اصوله ان لا يكون موجودا ولا محصلا لان مسميات الاسامي التي سموها
كلاما نفسيا ان كانت موجودة فلا يخ اما ان يكون موجودة في الاذهان او في
الاعيان ضرورة انحصار الوجود فيهما فعلى الاول يلزم ثبوت ما تقرر بطلانه عندهم
وعلى الثاني يلزم ان يكون اعيان الموجودات الحادثة جواهر او اعراضا قائمة بذاته
تع فان مسميات هذه الاسامي بحسب الوجود العيني ليست الا هذه الاعيان الكائنة
ومزيد توضيح الكلام في هذا المقام ان الاشاعرة اثبتوا كلاما نفسيا وزعموا
انه هو ما يدل عليه الكلام اللفظي وهو غير القدرة والارادة والعلم والاعتقاد
وسائر الصفات وزعموا ان الله تع موصوف بوجود هذا الكلام النفسي قديم واحد
هو بعينه امر ونهي وخبر واستخبار ونداء وتعجب وقسم الى غير ذلك والمعتزلة انكروا
هذا المعنى وجعلوا بطلانه بديهيا قالوا القول بثبوت معنى غير العلم ليس بامر و
لا نهي ولا خبر ولا استخبار والموصوف بهذه الصفات المتضادة جميعا ضروري البطلان
وكلام المحقق الطوسي في تجريده حيث قال والنفساني غير معقول اشارة الى هذا وفي
الجملة المنكرون للكلام النفسي ما زادوا في بيان ابطاله على دعوى الضرورة او الاعم

[illegible]

على بعض المقدمات التي ذكرها الاشاعرة لبيان مغايرته لسائر الصفات والكل كما
ترى والحكم مكشوف واشارة في النظر الثاني الى بطلان الكلام النفسي الذي
اثبتوه بوجه جدلي ماخوذ من مقدمات مسلمة عندهم وتقريره ان الكلام النفسي الذي
اثبتته الاشاعرة انما هو مسمى الاسم ومدلول اللفظ على ما اعترفوا به لكنه لا يصح ان
يكون مدلول اللفظ ومسمى الاسم موجودا قديما قائما بذاته تعالى بناء على اصولهم المقررة
المسلمة عندهم لانه لو كان موجودا فلا يخلو اما ان يكون موجودا بالوجود الذهني او
بالوجود العيني ضرورة انحصار الوجود فيهما والاول باطل على مذهبهم فتعين الثاني
ولو كان الوجود العيني يلزم من مسميات الاسامي ومدلولات الالفاظ الكلامية بل
لكثرتها انما هو موجود بوجود مثل الجواهر الحادثة والاعراض القائمة بها وليس لها وجود
عيني آخر ضرورة فكيف يكون قديمة قائمة بذاته تعالى ثم ان صاحب المواقف كلاما
في تحقيق الكلام النفسي ماخوذ مما اشار اليه محمد الشهرستاني في كتابه المسمى بنهاية الاقدام
محصله ان لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ واخرى على الامر القائم بالغير و
الشيخ الاشعري لما قال الكلام هو المعنى النفسي فهم اصحابه ان مراده مدلول اللفظ
وحده وهو القديم عنده واما العبارات فانما تسمى كلاما مجازا لدلالتها على ما هو كلام
حقيقة حتى صرحوا بان اللفظ حادث على مذهبه ايضا لكنها ليست كلامه حقيقة و
هذا الذي فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة كعدم اكفار من انكر كلامية
ما بين دفتي المصحف مع انه علم من الدين ضرورة انه كلام الله حقيقة وكعدم كون
المقروء المحفوظ كلام الله حقيقة وكعدم التعارض والتحدي بكلام الله الحقيقي
الى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن بالاحكام الدينية فوجب حمل كلامه على انه
اراد به المعنى الثاني فيكون الكلام النفسي عنده امرا شاملا للفظ والمعنى جميعا
قائما بذاته القديم تعالى ثم اعترض على هذا بان كلام الله تعالى ان كان اسما لذلك

نام الشهرستاني [illegible]



الشخص القائم بذاته تعالى يلزم ان لا يكون ما قرأناه كلامه تعالى بل مثله واللازم باطل للقطع بان
ما قرأه كل احد منا هو الكلام المنزل على النبي بلسان جبريل عليهما السلام وان كان اسما للنوع
القائم بذاته يلزم ان يكون الاطلاق على ذلك الشخص بخصوصه مجازا فيصح نفيه حقيقة وان جعل
من قبيل كون الموضوع له خاصا والوضع عاما يلزم ان لا يوصف كلامه تعالى بالحدوث حقيقة
ايضا واجيب بانه يلزم الاشتراك بين النوع وذلك الفرد الخاص ولا يخفى
حدوثه انتهى واقول لا يخفى ان في كل من الاعتراض والجواب خبطا من وجوه
لا يخفى فان كون كلامه اسما للنوع لا يستلزم ان يكون الاطلاق على الشخص مجازا والحق
ان اطلاق اسماء الانواع على الاشخاص حقيقي كما حقق في موضعه وقوله بخصوصه
ان اراد به انه يلزم ان يكون الاطلاق على ذلك الشخص من حيث انه شخص مخصوص
مجازا فمسلم لكن لا نسلم بطلان اللازم في قوله فيصح نفيه عنه حقيقة اذ المنفي
عنه هو الشخص المخصوص من حيث انه شخص مخصوص وان اراد به انه يلزم ان يكون
الاطلاق على ذلك الشخص المخصوص مطلقا مجازا وان لم يكن الخصوصية من حيث انه
خصوصية معتبرة في الاطلاق فاللزوم ممنوع ثم الاشتراك الملتزم في الجواب تكلف
ولزومه فاسد نعم يرد على قوله فيكون الكلام النفسي عنده امرا شاملا للفظ و
المعنى جميعا الى وجوه اخر من الايراد وبالجملة الكلام على هذا التقدير مبني على ان الكلام
غير منحصر في اللفظ والمخصوص بل هو معنى بالمعنى الثاني اعني كان او لفظا قائما بذاته وهو
مكتوب في المصاحف مقروء بالالسنة محفوظ في الصدور فان الكتابة تصوير اللفظ
بالنقوش المخصوصة فالثابت في المصاحف هو النقش والمكتوب هو اللفظ و
القراءة ان كان ذكر الشيء بلفظه فالمقروء هو المعنى وان كان ذكر اللفظ فهو اللفظ
ثم اللفظ المقروء والمحفوظ يعم الحادث والقديم بناء على ان اللفظ يعد واحدا في
المحال كلها ولا يعتبر تباينا الا بتباين الحروف والهيئات دون تباين الموضوعات

للمعنى الواحد على
[illegible] ظلاله الصاحبه
الى يوم القيام وما دام
وانا عبد
[illegible]

وهو اى الكلام في كل من المكتوب والمقرو والمحفوظ بغير الكتابة والقراءة والحفظ
الحادثة وما يقال من ان الحروف والالفاظ مترتبة متعاقبة فجوابه ان ذلك الترتب انما هو
في التلفظ بسبب عدم مساعدة الآلات فالتلفظ حادث والادلة الدالة على
الحدوث يجب حملها على حدوثه دون حدوث الملفوظ جمعا بين الادلة هذا الذي
ذكرناه وان كان مخالفا لما عليه متأخرو اصحابنا الا انه بعد التامل يعرف حقيته هذا
تمام كلام صاحب المواقف في الكلام واورد انه من المركلامية ما يرد في المصحف اما
لكن اذا اعتقد انه ليس كلام الله تعالى بمعنى انه من مخترعات البشر واما اذا اعتقد انه ليس
كلام الله تعالى بمعنى انه ليس صفة قائمة بذاته بل هو دال عليه حقيقة وليس من مخترعات
البشر بل هو من مبدعاته تعالى ومخترعاته بان اوجد في لسان الملك او في لسان النبي
عليهما السلام واوجد النقوش الدالة عليه في اللوح المحفوظ فليس من الكفر في شيء بل هو
مذهب اكثر الاشاعرة فلا ينبغي ان يتوهم كونه كفرا وما ذكره من ان ترتيب الحروف في
التلفظ دون الملفوظ فذلك امر خارج عن طور العقل وما ذلك الا مثل ان يتصور
حركة لكون اجزاؤه مجتمعة في الوجود ولا يكون لبعضها تقدم على بعض ويمكن رد الايراد
الثاني بوجوه منها ان المراد باللفظ هو اللفظ القائم به تعالى وبالتلفظ اللفظ القائم
بنا عبر عنه بالتلفظ فرقا بينهما واشعارا بان اللفظ الحادث كالنسبة المصدرية لكونه غير
قار ولولا هذا الاعتبار لكان القول بقدم الملفوظ مع حدوث اللفظ متناقضا
وبهذا اندفع ايضا ما يورد على قوله يجب حمله على حدوثه الخ من ان هذا الحمل بعيد جدا
لان الدلالة على الحدوث بلفظ القرآن وقراءته وكتابته لا اشياء منها ليس بقرآن
لكن يشكل هذا بما صرح به في المواقف واعترف به من ان الخطاب اللفظي بدون
المخاطب سفه ثم قال قدس سره اقول حق في موضعه ان الحروف صفات
عارضة للاصوات والصوت كيفية الهواء والهواء المتحرك حركة مخصوصة فيكون

الحروف قائمة بالهواء والكلام مركب منها فيكون لا محالة قائما بالهواء ايضا وحينئذ يبعد ان
الهواء ليس قائما بالمتكلم حتى يقال بما قام به قائم بالمتكلم بالواسطة فاذن نسبة الكلام
الى المتكلم ليس بقيامه به بل نسبته اليه بان المتكلم يعين الحروف ويميز بعضها عن بعض
وكذا الكلمات والتركيب وذلك التعيين والتمييز لكونه بالمخارج يكون بالتكلم
فان نقوش الكتابة موضوعة بازاء الحروف كيف لا وقد تحقق ان الكتابة تصوير اللفظ بحروف
هجائه وذهبوا الى ان المكتوب بخطوط اللفظ مكتوب كما علمناه فكلام الله تعين
حروف الكلام وعينه بالمخارج يتكلم بها كذلك تعين بعضها وتمييزها بنقوش الكتابة يتكلم بها
والحاصل ان القول بتعين متعارف في جمهور الناس اعم من النوعين فانه كما يقال لمن عبر
الحروف بالمخارج انه قال كذا كذلك لمن عينها بنقوش الكتابة يقال انه قال كذا الا
ترى الى قولهم قال الشيخ في الاشارات كذا او في الشفاء كذا وكذا وامثال ذلك
اكثر من ان يحصى وكذا التكلم اعم من النوعين واذا كان اعم من النوعين المذكورين و
الباري تعالى قد كتب القرآن في اللوح المحفوظ كان متكلما به فصح انه تكلم بالقرآن المجيد
بلا احتياج الى التمحلات المذكورات كما انه من كتب كلاما يقال انه تكلم بهذا الكلام
وقابل بها فان قلت تكلمه بالقرآن على ما ذكرت عبارة عن كتابته على اللوح المحفوظ
وكتابته لا تخلو من ان يكون قديما او حادثا فان كان قديما يلزم تعدد القدماء وان كان
حادثا يلزم ان يكون تعالى محلا للحوادث قلت نختار انه قديم ولا يلزم تعدد القدماء
اذ مرجع كتابة القرآن على اللوح المحفوظ الى علمه بتعيين حروفه وكلماته وكيفية ترتب بعضها
مع بعض وتمييز بعضها عن بعض على ما هو عليه في الوجود والى ذلك اشار المعلم الثاني في
الفصوص بقوله علمه الاول بذاته لا ينقسم وعلمه الثاني عن ذاته اذا تكثر لم تكن الكثرة في
ذاته وما تسقط من ورقة الا يعلمها ولا حبة ومن هنا يجري القلم في اللوح المحفوظ
هذا كلامه والحاصل ان علمه بالاشياء على الوجه الذي هو عليه في الوجود بمنزلة نقش

الاشياء وكتبته على لوح الوجود ولما كان علمه بالاشياء كعلمه بذاته نفس ذاته كما
عرفت في فصل العلم يلزم تعدد القدماء في نفس الامر وقد مر وجه كونه علمه بالاشياء
فارجع اليه واعلم ان هذا الذي ذكرناه هو جريان القلم على اللوح في عالم علمه
وهو عالم الامر الذي بين عالم الربوبية وعالم الخلق وله جريان آخر على لوح الافلاك
في عالم الخلق حيث خلق اسبع فيه البروج والدرجات والكواكب وحركاتها واتصال بعضها
مع بعض بحيث يدل على تعيين الاشياء وتغيرها واحوالها واوقاتها وبالجملة ما هي عليه
في الوجود ومن وقف اسمه على قراءة ما كتب على لوح الافلاك يتراءى له ما في الكتب
بالعلم عن قوة تصوير الاشياء وعبد اقتضائها وتشخصها وباللوح عن محل ذلك المقصود
والتنقيش وقابليه حلولا على سبيل التصوير والتمثيل فعلو اللوح والعلم نسبتان مختلفة
ومراتب متعددة اولها في العلم الاول كليا ثم جزئيا في منازل اخرى منفصلة في مواضعها
ثم بعد هذا في منازل خلقية منها بل بعده في عالم الافلاك وذلك بحركات الكواكب من
الثوابت والسيارات وموافقتها الدرجات وامتزاجها بالاتصالات على انها علل
واسباب للحادثات بل على انها امارات وعلامات والى بعض اشعاره قدس سره اشعار
بهذا فانه قال [illegible] كويم وقوى كر نباشي غافل • اى انكه نزاست حال كردون مشكل
تاريخ حوادثست اوضاع فلك • در دور وجود ني سبب فاعل
ثم لا يذهب عليك ان في كلام المتن ابهاما واجمالا ويمكن التبيين والتحصيل بوجوه
منها ان القول والكلام يطلق عرفا اشتراكا حقيقة او مجازا على العبارات الملفوظة و
على معانيها الملحوظة المحفوظة وصورها المنقوشة المكتوبة والكلام في الاول على الاول و
الثالث حادث كائن في غيره وعلى الثاني في الاول قديم ازلي راجع الى علمه الازلي وفي
غيره حادث ثم للثالث نقشا وكتابة نشآت اولها الكتابة في اللوح المحفوظ على
ما هو المحفوظ المعلوم من الشريعة الحقة وبعدها ظهور رسومها بوجوه اخر من النقوش



لا يبعد جعل شيء منها كتابة بمعنى كما من وجه يوجه لا يخفى على ما لطف منه الاعتبار في السموات
وهو كانها مما لا يخفى على ما افاده الاستاد في كلامه آخرا فتكلم هذا اول في الخلق المتجدد شيئا
فشيئا وبعدها نشآت اخرى تتلوها كقراءات النجوم ووجوه الزجر والفال كالرمل واسارير
الجبهة وخطوط الكف والاكتاف وليس شيء من هذه الطوائف في تلك المظاهر الخلقية
كلامه بل امارات امره الذي دل عليه كلامه على ما اشير عليه في شرحه فان قلت يلزم
ان تكون الرسوم الخلقية المذكورة كلاما قلت كلا بل الكلام على ما قرر في الكلام
معنى لفظ او عبارة دالة عليه او كتابة دالة عليها وعليه بتوسطها وضعا وتلك الرسوم دالة
عليه من غير توسطها بلا وضع فان قلت بأي نسبة ذكره في ذيل كلامه قلت لهذا
وجهان اولهما الاشعار الى ان الكتابة المعتبرة ليس ما يتسابق اليه اوهام الانام وجمهور
العوام من انها الخطوط المعروفة كالنسخ والتعليق والثلث والرقاع والتوقيع والمعلى
والكوفي والعبري والسرياني واليوناني وامثالها من الخطوط المتعارفة التي يتبادر
اليه اوهام القاصرة العامية وثانيهما التوفيق والتلفيق بين الكلام وما تعقبه من الفصول
والعدد فتدبر وتمم فصل لما في هذا المقام كلاما يقتضي تمهيد مقدمة
هي ان صفة التكلم فينا عبارة عن قوتنا لتأليف الكلام وكلامنا عبارة عن الكلمات
التي هي مؤلفة لنا في الخيال وبعد تمهيد المقدمة نقول صفة التكلم قائمة بذاته تعالى
نوع صفة هي مصدر تأليف الكلمات وكلامه نوع من الكلمات التي هي مؤلفة له نوع بذاته في
علمه القديم بغير واسطة وهذا الكلام الازلي خطاب موجه الى مخاطب مقدر وامتناع
عن العلم فان كلام غيره معلوم له تعالى وليس كلامه كما ان كلام غيرنا معلوم لنا وليس
كلامنا وهذا الذي ذكرناه ليس ما ذهب اليه الحكماء من ان كلامه تعالى علمه ولا
مذهب الحنابلة ومن يحذو حذوهم مثل صاحب المواقف من ان كلامه الاصوات في
الحروف او ما يشمل الاصوات والحروف والمعاني ولا ما هو المشهور عند الاشعري

من ان كلامه النفسي المقابل للفظي بل هو كيفي ويتبع لمذهب الاشعرى كما يظهر بالتامل
الصادق ولما كان علمه تعالى واحدا محيطا بجميع المعلومات كان كلامه النفسي واحدا مشتملا
على اقسامه من الكتب والصحايف باللغات المختلفة والاخبارات والانشاآت ولما
كان كلامه تعالى ازليا كان خطابه متوجها الى المخاطب المقدر اذ لا مخاطب موجود في
الازل فيكون الماضي والحضور والاستقبال فيه بالنسبة الى الزمان المقدر للمخاطب المقدر
فلا اشكال في وروده بعضها بصيغة الماضي وبعضها بصيغة الاستقبال اقول
ان الذى مهده اولا جهدوهم اما اولا فلانا لا نسلم ان القوة التي عبر بها عن التكلم بل
التكلم هو حصول الكلام بالفعل وظهوره لا مجرد القوة فقط والا لكان الساكت
حال سكوته واحدا متكلما بكلمات شتى متناقضة واما ثانيا فلانه لو اغمض عن الكلام
في كون الصور الخيالية الفاظا وعبارات مساعدة موهبا على التوهم من ان الصور
العلمية مساو للمعلوم ماهية فلا نسلم ان الكلام الشخصي هو الذى اوقع في خياله ولم لا يجوز
ان يكون هو الذى اظهر في مقام علاها هو المعروف من التعارف والعرف ثم اقول
ان الذى بني عليها مقدمة كاصله لا اصل له اما اولا فلان تصويره مصدرية تاليف الكلمات
من القوة المقدسة ولا نسلم انها غيره فلا يخفى انه غير الكلمات ومن العجب الذى ليس منه
تعجب انه بني عليها مهده اولا فان الذى مهده اولا كان ينادى على ان الكلام غير مصدره
ومرح فيما بني عليه ان الكلام هو مصدره واما ثانيا فلان حكمه بامتيازه عن
العلم بما ذكره مبني على عدم امتيازه بين علم وعلم وعام وخاص واما ثالثا
فلان الشرطية المدلول عليها بقوله ولما كان الى قوله والانشاآت ممنوعة مقدمة
ومنع شرطها بل فرطها وكيف يلزم من شمول العلم شمول الكلام ولو رجع الى العلم
لكان علما خاصا لا لكل علم مع انه صرح بانه غيره وانى يتاتى ان يكون كلام واحد
عربيا وعبرانيا وسريانيا وفارسيا فيكون اخبارا وانشاء واما رابعا فلان الصيغة



الماضي والمستقبل في الكلام الازلي بما توهمه بعضه لا يرجع الى حاصل ثم قال فان قلت
قد اطرد العرف على من انشا كلاما بعبارة يسمى متكلما به وينسب اليه ذلك الكلام بانه قوله و
كلامه كما يقال قال ابن فلان كذا او قال ابو حنيفة كذا وانما ينسب اليهم هذه الاقوال لانهم
انشؤها فلم لا يجوز ان يكون كلامه تعالى من هذا القبيل كما يقوله المعتزلة فيكون نسبته
اليه تعالى بسبب انه كتبه في اللوح المحفوظ او اوجده في لسان الملك او الرسول
قلت اما اولا فلان من لم يقدر على تاليف الكلمات في النفس لا يسمى متكلما وان اوجد
النقوش وكذلك من علم انه ليس له قصد الى تلك الالفاظ والحروف ولا يسمى متكلما
ونسبة القول الى من كتب شيئا من الكلام بسبب اعتقاده انه دال على كلامه النفسي
حتى لو علم انه ليس له الكلام النفسي لم يسم متكلما اصلا كما لو فرضنا انه صدر مثل
النقوش عن غير الانسان واما ثانيا فلان النصوص السمعية دالة على اثبات
صفة الكلام له تعالى وظواهر تلك النصوص انها صفة مغايرة لساير الصفات كالعلم
القدرة والارادة والقول بما قاله المعتزلة يؤدى الى ان لا يكون الكلام صفة
اخرى بل راجعة الى القدرة على خلق الكلمات في محالها والتي وزعن ظواهرها
من غير ضرورة مستلزم على انه لا يمكن الدلالة على نفي الكلام النفسي ولو صح لزمهم
القدح في كونه متكلما بالمعنى العرفي كما سبق وبعد ثبوت الكلام النفسي تم ما ذكرنا
من تحقيق مذهب الاشعرى من غير خلل اقول انه مستنكر وليس فيه مستنكر
وتفريع هذا السؤال والجواب الذى اوهمه على ما تقدم بعضه اما اولا فلانا لا نسلم
ان من لم يقدر على تاليف الكلمات في النفس لا يسمى متكلما وغاية ما لزم لو لزم وسلم
ان المتكلم ينبغي ان يكون قادرا على تاليف الكلمات قاصدا معانيها واما ان هذا
التاليف في النفس فكلا ولا يلزم من قصد المعاني ان يكون التاليف في النفس ولا
يستلزم ذلك تحقق كلام نفساني الامرى ان المعتزلة ينكرون الكلام النفسي مع قولهم بالكلام

والمتكلم واما ثانيا فلانه ليس في عبارة السؤال دلالة على ان المنفوس الخاليين
قصد المعنى كما توهم كلام فاي فائدة توجد في منع هذا واني تتاتى جوابه بهذا واما
ثالثا فلانه لو سلم دلالة ظاهر المنصوص على مغايرته لما ذكره فكانه لا تغلق في
جواب السؤال وفي اي عبارة من السؤال دلالة على ان الكلام بعض تلك الصفات
بل فيه تصريح بانه غيرها واما رابعا فلظهور المناقشة في قوله كما لو فرضنا انه
صدر عن غير الانسان فانه يدل على ان لا يكون لغير الانسان كلام نفسي وهو كثير و
الاسانيد كثيرة واما كلام صاحب المواقف الكلام في الكلام فمن مأخوذه تكلم عليه في
كلم كلامه بامور اولها ان مذهب الشيخ ان كلامه تعالى واحد وليس بامر ولا نهي ولا
خبر انما يصير احد هذه بحسب التكلم وهذه الاوصاف لا تنطبق الا على الكلام اللفظي
وانما يصح تطبيقه على المعنى المقابل للفظ بتكلف وثانيها ان كون الحروف و
الالفاظ قائمة بذاته من غير ترتيب بعضها لكل كون الاصوات مع كونها اعراضا سيالة
موجودة بوجود لا يكون سيالة وهو سفسطة مثل ان يقال ان الحركة توجد في بعض الموضوعات
من غير ترتيب وتعاقب بين اجزائها وثالثها انه يؤدي الى ان يكون الفرق بين ما نتوهم بالتلفظ
من الالفاظ وبين ما يقوم بذاته تعالى باجتماع اجزائه وعدم اجتماعها بسبب قصور الالة فعلى
هذا القول ان اوجب اختلاف الحقيقة للكلام القائم بذاته من جنس الالفاظ وان لم يوجب كان
بعض صفاته مشابها بالصفات المخلوقات ورابعها ان لزوم ما ذكروه من المفاسد
في بان لم نكن من المكفرين ما بين الدفتين كلام الله تعالى انما هو اذا اعتقد انه من مخترعات
البشر واما اذا اعتقد انه ليس كلامه تعالى بمعنى انه ليس بالحقيقة صفة قائمة بذاته فلا نكفره
اصلا كيف وهو مذهب الاشاعرة وخامسها ان الادلة الدالة على النسخ لا
يمكن حملها على اللفظ بل مرجع ذلك الملفوظ كيف لا وقد لا يتعلق النسخ بالملفظ
كما نسخ حكمه وبقي تلاوته فهذه ايرادات مشهورة اوردت على صاحب المواقف وصاحب

والثالث انه



القيل بعد نقل هذا المقال مستندا الى قائله بعبارة نقل عنه قبل بعبارة مردودة فقالت
لان في تحقيق الكلام كلام متوقف على تمهيد مقدمة هي ان مبدا الكلام النفسي فينا
صفة يتمكن بها عن نظم الكلمات وترتيبها على الوجه الذي ينطبق على المقصود ومن
الصفة ضد الخرس وهي مبدا الكلام النفسي وغير العلم فانها قد تحلف عن العلم في كلام
الغير معلوم لنا فقد تعلق به علمنا ولم يتعلق به تلك الصفة فليس كلامنا بل كلامنا هو
الكلمات التي رتبها في الخيال لا الغير وما رتبه غيرنا فهو كلام الغير واذا تمهد
هذا فنقول كلام الله تعالى هو الكلمات التي رتبها ربها الله تعالى في علمه الازلي
بصفة الازلية التي هي مبدا اثباتها وهذه الصفة قديمة وتلك الكلمات المرتبة ايضا
قديمة بحسب وجودها العلمي وليس كلامه تعالى الا ما رتبه الله تعالى بنفسه من غير وسطة
والكلمات لا تعاقب بينها في الوجود العلمي حتى يلزم حدوثها وانما التعاقب في الوجود
الخارجي وهذا الوجه سالم عما يلزم على المذاهب اقول سلامته عنه وجميع
وجوهه مقدوحة مخدوشة مجروحة يرد عليها ما يرد عليها وفيها ما فيها بزوائد من
مفاسد تفرد بها به فانا نستفسر عنكم بها الخيرا ولا احال الكلمات التي رتبت ترتيبها
في الخيال او العلم الازلي ما هو مدلول الالفاظ والعبارات او غيرها فعلى الاول
يعود الاشكالات باسرها بزوائد شتى لا تخفى وعلى الثاني لا ينفك اصلا ويؤدي
الى ان يكون كلامه صفة قائمة به غير اللفظ وهو المنقول عن الاشاعرة ان كان
ذلك فطانة شاعرة وليس لك فيه زيادة افادة الا تبديل الكلام بالكلمات وهذا
كما ترى من الكلمات التي لا يصغى اليها وثانيها نقول لكم ان اثبات الترتيب
بين تلك الكلمات ونفي التعاقب عنها لا يرجع الى حاصل ولا يعود الى طائل وكيف
تعالى ترتيب الالفاظ والعبارات بدون التعاقب والقائل ان تقول لا معنى لترتيبها
الا التعاقب او ما يستلزم هذا وهل هذا الا كما يقال بحركة مرتبة غير متعاقبة وهو سفسطة

بلغ
القراءة على مؤلفه
لدي الكلمة على
اجتهادها على الطلاب
والله على ما نقول
وكيل

ظاهرة كما اعترف به فيما مضى وهذه فائدة جديدة من فوائدك لا يلتفت الى امثالها الا
بامثالك ولا يخطر الا بخاطرك وبالك ومزيد توضيح الكلام في الزام الخصم
ان اردت بتلك الكلمات ان الكلام تلك الكلمات المرتبة القائمة مرتبة بالذات
غير متعاقبة فيها ففيه وعليه ما اشرنا اليه مع مفاسد لا تخفى على اولى النهى وان اردت
بها ان الكلام علة تلك الكلمات فانه مع انه اخذوا تحاشى عنه غير تام ويرد
عليه ايرادات شتى لا تخفى منها انه ح ان العلم الغير المرتب بمعلومات مترتبة في وجود
اخر لا يكون كلاما نفسيا ومنها انه يلزم ان الكلام غير العلم ومنها انه صرح بان
الكلام نفسي والعلم وهو نفس الذات ليس له وفيه انتظام او ترتيب والكثرة و
الترتيب والانتظام يستلزم الكثرة ومنها ان هذا الذي توهم ان كان نفس العلم
لم يتصور فيه ترتيب كما تقدم وان كان معلوما مرتبا نفسيا فان كان قديما موجودا
في الازل قائما بالذات لزم محالات وان كان حادثا قائما بالذات لزم مع ما
لزم قيام الحوادث به وان لم يكن موجودا ولا قائما به لزم الرجوع الى ما هرب عنه
والقول بكلام المعتزلة وضاع التمهيد وثالثها ان هذا المرتب الغير المتعاقب
في العلم المتعاقب في الخارج وان كانت مهية واحدة على ما هو مذهبه من العلم
قائم مثل صفته بالعبد فلزم ما لزم والا انهدم ما اسس واما الذي يرتفع
وينونه ليس بقابل وهو غلط لست اقول مغالطة اما اولا فلان الصفة التي
يمكن بها من نظم الكلمات يجوز ان يكون هي القدرة لا صفة اخرى يسميها بالكلام
وصرح بانها غيرها واثبات انها غير العلم لا يفيد اثبات صفة اخرى يسمى الكلام و
اما ثانيا فلان الذي استدل به على انها غير العلم يلغو فانه ان اراد بالتخلف
عن العلم تخلفه عن علم خاص لناظرها فربما انه كذلك لكنه لا يلزم من ذلك ان
يكون غير العلم مطلقا وان اراد به انه يتخلف عن مطلق العلم ممنوع وما ذكره في



بيانه من ان كلام الغير معلوم لنا ولم يتعلق به تلك الصفة ممنوع فانه لا يلزم من تعلق
علمنا به بوجه خاص ان لا يتعلق علم اخر منا اخر بوجه اخر فلم لا يجوز ان يكون تلك الصفة
هذا العلم الاخر واما ثالثا فلانه بجلالته لا يدرى ان مذهبه اسس فانه قرر
اولا ان الكلام صفة بها يتمكن من نظم الكلمات وبعد ما بعد غير بعيد
قال فليس كلامنا بل كلامنا هو الكلمات التي يرتبها في الخيال لا غير فان اراد
بكلامنا الكلام النفسي لزم التنافي بين كلاميه وان اراد اللفظي ورد ايراد وضح
ظ واما رابعا فلانا لا نم ان هذه الصفة ضد الخرس بل الاخرس هو الذي
لا يتلفظ او لا يتمكن من التلفظ لا الذي لا يتمكن من نظم الكلمات في الخيال
بل هو قد يتمكن منه ويعبر عنه بغير عبارة بل باشارة فان قيل قد اطرد العرف
على ان من انشأ كلاما يلمه به يسمى متكلما به وينسب اليه ذلك الكلام بانه قوله وكلامه
كما يقال قال الشافعي كذا وقال ابو حنيفة وانما ينسب اليهم هذه الاقوال بانهم اشتهروا
فلم لا يجوز ان يكون كلام الله تع من هذا القبيل كما تقوله المعتزلة فيكون نسبته
اليه تع بسبب انه كتبه في اللوح المحفوظ او اوجده في لسان الملك او الرسول
قلنا اما اولا فلان تكلم مقتدر على انشاء الكلمات في النفس لا يسمى متكلما وان
اوجد النقوش كذلك من علم انه ليس له قصد الى تلك الالفاظ والحروف لا يسمى
متكلما ونسبة القول الى من كتب شيئا من الكلام بسبب اعتقاد انه دال على كلامه
النفسي حتى لو علم انه ليس له الكلام النفسي لم يسم متكلما اصلا كما لو فرضنا انه صدور
هذه النقوش عن غير الانسان واما ثانيا فلان النصوص السمعية دالة على اثبات
صفة الكلام له تع وظواهر تلك النصوص انها صفة مغايرة لسائر الصفات كالعلم
والقدرة والارادة والقول بما قاله المعتزلة يؤدي الى ان لا يكون الكلام صفة
اخرى بل راجعة الى القدرة على خلق الكلمات في محالها والنبي وزعم الظواهر من غير

ضرورة مستندة علی انه لا یمکن الدلالة علی نفی الکلام النفسی ولو نفوه لزمهم القدح فی
کونه متکلما بالمعنی اللغوی کما سبق وبعد ثبوت الکلام النفسی یتم ما ذکرنا من تحقیق
المذهب الاشعری من غیر خلل اقول کلامه لیس بشیء ولیس فیه شیء غیر الخلل

## الفصل الحادی عشر فی القضاء والقدر

للفظی القضاء والقدر معانی کثیرة فمنها الخلق والتقدیر ومنها الایجاب والالزام
ومنها التبیین والاعلام وقضاؤه تعالی عند الحکماء عبارة عن علمه بما ینبغی ان یکون علیه
الوجود حتی یکون علی احسن النظام واجمل الانتظام وهو المسمی عندهم بالعنایة
التی هی مبدأ فیضان الموجودات من حیث جملتها علی احسن الوجوه واکملها والقدر
عبارة عن الخروج الی الوجود العینی باسبابها علی الوجه الذی تقرر فی القضاء
وعند الاشاعرة هو الارادة الازلیة المتعلقة بالاشیاء علی ما هی علیه فیما لا یزال
قدره ایجاده ایاها علی قدر مخصوص وتقدیر معین فی ذواتها وصفاتها وافعالها
واما المعتزلة فهم ینکرون القضاء والقدر فی الافعال الاختیاریة الصادرة عن
العباد ویثبتون علمه تعالی بهذه الافعال ولا یسندون فی وجودها الی ذلک العلم
بل الی اختیار العباد وقدرتهم والذی حققه المحقق قدس سره الطف واحسن الکل
وقد اشار الیه بقوله وما یحث عنه الملائم لقوله تعالی الا ان اتیه قدرنا ها من الغابرین
ای اعلمنا بذلک وفی اختیار عبارة الملائمة ملائمة لطیفة لا تخفی فیفطن لها
وقضاء الباری تعالی عبارة عن اقتضاء ذاته فی الازل لکونه سبیلا من الاشیاء علی
وجوه معینة مخصوصة منطبقة علی ما علیه الاشیاء فی الوجود والقدر حصول کل شیء
فی الکون علی وقوعها فی القضاء الازلی والذی یستقصیه الاعلام فی هذا المرام
هو القدر فی الافعال الاختیاریة وما یفصح به الکلام فی المقام ما اورده
السید المحقق الجرجانی فی بعض تعلیقاته حیث قال اعلم ان مسئلة القدر فی

قضا والقدر

للعنصر الاسماء کتبنة الله حلد
ظلال کاملا علی اهل النظر
ما دام للقضاء وقضاء
وانا محمد صالح ولد
ولد
عفا الله



الافعال الاختیاریة للعباد من الغوامض التی تحیرت فیه الاوهام واضطربت آراء
العلماء الاعلام فذهب جماعة الی ان الله سبحانه اوجد العباد واقدرهم علی تلک
الافعال وفوض الیهم الاختیار فهم مستقلون بایجادها علی وفق مشیتهم وطبق
قدرتهم وزعموا انه تعالی اراد منهم الایمان والطاعة وکره الکفر والمعصیة قالوا
وعلی هذا یظهر امور الاول فائدة التکلیف بالاوامر والنواهی وفائدة
الوعد والوعید الثانی استحقاق الثواب والعقاب الثالث تنزیه الله تعالی عن
ایجاد القبائح التی هی انواع الکفر والمعاصی وعن ارادتها لکنهم غفلوا عما یلزمهم وهو
اتخاذ الشریک له تعالی فی الایجاد حقیقة وهو اشنع من جعل الاصنام شفعاء عند
الله والتحقیق یلزمهم ان ما اراده ملک الملوک لا یوجد فی ملکه وان ما کرهه یکون
موجودا فیه وذلک نقصان شنیع فی السلطنة والملک وذهب طائفة الی انه لا
مؤثر فی الوجود الا الله تعالی عن الشریک فی الخلق والایجاد یفعل الله ما یشاء ویحکم
ما یرید لا علة لفعله ولا راد لقضائه لا یسئل عما یفعل وهم یسئلون ولا مجال للعقل
فی تحسین الافعال وتقبیحها بالنسبة الیه بل یحسن صدور کلها عنه والاسباب التی نیط
بها وجود الاشیاء بحسب الظاهر لیست اسبابا حقیقة ولا مدخل لها فی وجودها لکنه
تعالی جری عادته بان یوجد تلک الاسباب اولا ثم یوجد المسببات عقیبها فکل من
الاسباب والمسببات صادرة عنه ابتداء وفی تواته ذلک تعظیم لقدرة الله و
تقدیس له عن شوائب النقصان فی الحاجة فی التدبیر الی امر آخر وذهب آخرون
الی ان الاشیاء فی قبول الوجود متفاوتة فبعضها لا یقبل الوجود الا بعد وجود
امر آخر کالعرض الذی لا یمکن ان یوجد الا بعد وجود الجوهر فقدرته تعالی فی غایة
الکمال ویفیض الوجود علی الممکنات بحسب قابلیاتها المتفاوتة فبعضها صادرة
عنه بلا سبب وبعضها بسبب او اسباب لها مدخل فی وجود ذلک البعض لا لنقصان

الظاهر الحکماء

فی القدرة بل نقصان فی القابلية وكيف يتوهم النقصان والاحتياج فی القدرة مع
ان السبب المتوسط صادر عنه تعالی فانه تعالی غير محتاج فی ايجاد شیء من الاشياء
الی ما ليس بصادر عنه قالوا لا ريب فی ان وجود موجود علی اجل وجه اكمل من غيره
الامكان ولا فی ان صدور الممكنات عنه علی ابلغ النظام واحسن الانتظام
فالصادر اما خير محض كالملائكة واما ما يكون الخير فيه غالبا علی الشر فيكون الخيرات داخله
فی قدرة الله تعالی بالاصالة والشرور اللازمة للخيرات داخله فيها بالتبعية ومن ثم قيل
ان الله تعالی يريد الكفر والمعاصی الصادرة عن العباد ولا يرضی بها علی قياس من
يسع الحية اصبعه وكان سلامته موقوفة علی قطع اصبعه فانه يختار قطعها بارادته لكن
بتبعية ارادة السلامة ويرضی بها ويريد القطع ولا يرضی به ثم قال اسلم
العقائد عن الآفات واصحها عند ذوی الابصار البصائر انما قدره فی حقائق
المعارف ما ذكرناه ثانيا متوسطا بين الاول والثالث فخير الامور اوسطها
ولا يذهب عليك ما فيه ثم لا يخفی انه يرد علی المذاهب جلها بل كلها اشكال بل اشكالات
ما اتی احد من العلماء بجواب منتج عنها والمحقق قدس سره اشار فی هذا الكتاب الی
وجه وجيه من الجواب قريب من الصواب اما الاشكال الذی جعل بعضهم الداء
العضال فهو ما اشار اليه بقوله فان قلت لما وجب ان يكون حصول
الاشياء فی الكون علی وفق القضاء الازلی كان جميع الافعال بقضائه وقدره
فكان كفر الكافر وفسق الفاسق ايضا بقضاء الله وقدره ولما لم يقدر العبد
علی تغيير قضاء الله وقدره لم يقدر الكافر علی الايمان ولا الفاسق علی التقوی و
الاحسان واذا لم يكونا قادرين عليهما لم يصح تكليفهما بهما لقوله تعالی لا يكلف الله
نفسا الا وسعها بل كان السعی فی دفع المضار عبثا والاشتغال بجلب المنافع
هباء وهذا واضح لانه لا يقع غير ما قدره الله تعالی وبالجملة كلما يرغب فيه او عنه فان كان

بلغ
كما سمعناه من بعض علماء
ايام انعامه ما يحصل
كالقضية فی الكون
وانا اولا بجهة الاولی



وقوعه فهو ممتنع البتة قطعا ضرورة ان كل مقدر كائن والا فلا يقع اصلا وعلی كلا التقديرين
فالاشتغال بترتب اسبابه جلبا او دفعا عبثا فای فائدة للمريض والجائع فی تحصيل
اسباب الصحة والشبع حيث لم يكونا مقدورين وكذا ان كانا فانهما يحصلان مطلقا
سواء اشتغلا بتحصيل اسبابها اولا وهذا هو الاشكال المنقبض لكثير من الاشكالات
والذی اختاره الاشاعرة فی جواب هذا الاشكال ما اشار اليه العلامة بقوله فيما نقلنا عنه
انه تعالی يفعل ما يشاء ولا يسئل عما يفعل وهم يسئلون وكذا هذا كما تری وارباب
سائر المذاهب ذكروا فی جوابه ما لا يليق ايراده ههنا واما الذی حققه المحقق
قدس سره فهو الذی اشار اليه بقوله قلت لا يلزم من عدم قدرة العبد علی
تغيير المقدور الازلی ان لا يقدر علی خلافه لا يقال لو قدر العبد علی خلافه لقدر
علی تغيير المقدور الازلی لانا نمنع ذلك فان القدرة فی كل وكل قدرة معتبرة بوجه
وحيث الاشياء اعتبار القدرة فيها بوجه وانما يلزم ذلك لو لم يكن المقدر فی الازل
ما يختاره العبد فيما لا يزال بارادته من الطرفين المقدورين له بيان ذلك ان الباری
تعالی علام الغيوب يعلم فی الازل ان الكافر القادر علی كل واحد من الايمان و
الكفر يختار الكفر فيما لا يزال بارادته او بكسبه عند من يقول بالكسب فقدر كفره و
كتبه فی اللوح المحفوظ وان المؤمن القادر علی كل واحد منهما يختار بارادته الايمان
فقدر ايمانه وكتبه فيه نظير ذلك ان يكون لزيد طريقان الی مقصده عال وسافل و
له قدرة علی قطع كل واحد منهما حين اراد قطعه وقبل ان يريد قطع احدهما وشرع فی
القطع فعلم عمرو ان زيدا بارادته سيختار الطريق العالی ويقطعه وكتب ذلك فی كتاب
فكما ان علم عمرو وكتبته لا ينافی قدرة المسافر علی قطع الطريق السافل كذلك
علم الباری وتقديره كفر الكافر لا ينافی قدرة الكافر علی الايمان وكذا علمه وتقديره
ايمان المؤمن لا ينافی قدرة المؤمن علی الكفر والحاصل ان الباری تقدس من طرفه

المقدور ما نعلم ان العبد بارادته يفعله لا انه يقدر فعلا ويلجى العبد على ان يفعله على وفق
ذلك فانه باتقانه واعتباره هو الظاهر لذوي الاعتبار ولدى الاستبصار ثم يندفع
ما هو المذكور من الاشكال صريحا وهو مقدمة لدفع ما سبق فلا تغفل عنها وتفطن
لهذا فانه الجواب الصحيح الصواب البرى من الزلل والاضطراب الخالي من الخلل
والارتياب ما حققته في المعارف المنصورية ومن اراده فعليه بالمراجعة اليه

الفصل الثاني في ساير صفاته منها الحكمة و
هي يطلق على معرفة الاشياء على ما هي عليها وعلى الفعل المفضي الى وصول النفع
الى الغير ودفع الضر عنه ولما كانت الحكمة المستعملة في المعنى الاول بمعنى الادراك
الحاصل بعد الجهل لم يكن حكمته تعالى بهذا المعنى ولذلك فسر قدس سره حكمته تعالى
بهذا المعنى الثاني فقال وحكمته ايجاد الموجودات على احكم وجه واتقنها
بان جعلها بحيث يترتب عليها المنافع ويندفع بها ومنها المختار وما يكمل هذا انما
اودع فيها من شوق ما هو ما فقد منها الى كماله شوقا كاملا تاما بحاله وفيها اشارة
لطيفة الى العشق الساري في جميع الذراري فتفطن له ومنها الجود وهو الافاضة
على ما ينبغي لغرض وجوده فيضان الخير عنه من غير بخل ومنع وتعويض على كل من يقدر
ان يقبله بقدر ما قبله ومنها العناية وهي لغة القصد وعنايته علمه بنظام الكل
على ما هو عليه ونظام كل جزء لائقا بها لذلك النظام وما لا فيه وسمى هذا
العلم عناية لما لزمه ما لزم القصد من تكميل النظام المذكور ومنها اللطف و
له معان احدها العلم بدقائق الامور وغوامضها ومشكلاتها وثانيها الحذاقة والمهارة
في الصنعة والتهدي بما يشكل على الغير وثالثها الاحسان وايصال النفع بالرفق
ورابعها الرقة وخامسها الصغر والدقة وكل انه على الاخيرين لا يصح اطلاقه
عليه تعالى الا بتكلف وتجوز بخلاف ساير ما ظهور صحتها على اتم وجه والمحقق قدس سره



اشار الى معنى جامع محقق لما تحقق فيه حقيقة لا مجازا فقال ولطفه نفوذه في جميع الذوات
والصفات وآثاره تصرفات كلية وجزئية من غير شعور غيره بذلك ومنها الهداية و
هي لغة الامانة مطلقا وعرفا امالة القلب الى الحق ومنه قوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم
وهدايته هيئة الشعور لكل ذي شعور بما هو اللائق به ومنها الازلية وازليته اثبات
السابقة على غيره ونفي المسبوقية عنه اي عن الغير مطلقا ومنها الوحدانية وهي ماخوذة
من الوحدة من باب وحد يقال وحد يوحد فهو واحد كما يقال حسن يحسن فهو حسن
ويقال ايضا وحد ووحد بالفتح والسكون ووحيد وواحد فاعل من وحد بالفتح
وهمزته الاصل احد قلب الواو همزة فان الواو المفتوحة كالمضمومة والمكسورة
كثيرا ما يبدل همزة والوحدة تطلق على نفي الكثرة بامتناع قبول القسمة وسلب الشبيه
والند والشريك والضد وقد عرفت انها بهذه التفاسير كلها ثابتة له والمحقق
قدس سره اشار الى معنى جامع لما تحقق لحقائقها فقال ووحدانيته نفي ما عداه
عنه فان كل كثرة محتاجة الى احاد هي مباديها والمبدأ الاول لا مبدأ له فيجب ان لا يكون
فيه كثرة بوجه من الوجوه والا لكان له مبدأ فلم يكن له مبدأ وقد فرض انه مبدأ مطلق
وبعد انكار ما قدمه في الفصول السالفة لا يخفى تفصيل هذا وتحقيقه ومنها
الملكية والملك في اللغة الشد والربط ومنه قولهم ملكت العجين اذا بالغت في
عجنه ويقال ملكت كفي بالطعن اذا بالغت فيه ويقال لعقد المصاهرة الاملاك
لانه يربط بعقد التزويج وصلة بين الزوجين وقال بعضهم هو القدرة على الاختراع
والانشاء وقيل هو القدرة مطلقا وقيل هو التصرف وبالجملة الملك المطلق من لا
يكون مملوكا من وجه والمطلق منه باي وجه اعتبر ما يصح اطلاقه عليه تعالى منحصر في صفته
وقوله ملكيته استغناؤه عن كل شيء واحتياج كل شيء اليه اشارة الى المعنى الجامع
ومنها التمامية وهي كون الشيء موصوفا بجميع ما امكن من الكمالات فان لم يكن له ولا

الذات شيء من الكمالات الزائدة من الصفات بل كان ذاته بنفسها تمام الصفات وغير
الكمالات كان فوق التمام وربما يطلق فوق التمام على ما يكون تمامه بنفسه متمما لغيره و
قوله قدس سره وتماميته ان يكون حاصلا له كل ما من شانه ان يحصل لغيره ناظر الى هذا
ومنها الحقية وحقيته بثبوته دائما لوجوب وجوده بالذات ومنها الخيرية وخيريته
انه وجود بحت فان الوجود هو الخير والعدم هو الشر واذا كان كذلك كان الوجود
البحت اشد خيرية من الوجود الغير البحت وهذا وجه وجيه ويصح اطلاق الخير عليه
نظرا الى خلوه في ذاته وصفاته وافعاله عن الشر وكونه مفيض كل خير وكل شيء فيضه
خير وما يرى انه من الشرور ليست شرورا نظرا الى نظام الكل اذ هي واقعة بالعرض
وفي المرام كلام لا يحتمله المقام ومنها التجبر والتكبر واختلف العلماء في معناهما
فقيل انه تعالى جبار لعلوه عن ان تصل اليه الايدي والانظار ماخوذة من قولهم
نخلة جبارة اذا فاتت الايدي ان تنالها وقيل بمعنى المتكبر وقيل بمعنى المكره و
قيل بمعنى المصلح وبالجملة انه جبار بمعنى انه عزيز متكبر مجبر للعباد لا يجري في
سلطانه شيء بغير مراده واما التكبر فقيل هو صبر كل نفس على الموت وقيل قهره
بخوف العقوبة وقيل هو القهر لسطوة الوهم وقيل بل بكشف الحقيقة ولا يخفى
ان ما حققه المحقق قدس سره احق واولى واحرى واقرب وهو الذي اشار اليه
بقوله وقهره النازعة من مواد الكائنات ما كانت مستحقة من الصور والاعراض
وتجبره جبر المواد المهجورة بما استحقته من الصور والاعراض على ان الكل محتمل
ومنها القيومية والقيوم هو المبالغة من القائم بالامر يقال فلان قيم بهذا
الامر وقيام وقيوم ومعنى القيوم في وصفه تعالى انه المدبر المتولي لجميع الامور
وذلك بقيام غيره به وعدم قيامه بغيره ولذلك قال قدس سره وقيوميته قيامه
بذاته وقيام غيره به خاتمة في تقسيم صفاته

بلغ القراءة عليه ختم الله له والناظر بالخير والحسنى وانا العبد محمد عفا الله عنهما

بخلاف

اعلم ان الصفة معنى لا يكون له وجود في نفسه مستقلا وانما يتصور لغيره اعتبارا ما كان
او محققا موجودا بالذات او بالعرض على ما اشار اليه فيما مضى فاعتبر في مفهوم الصفة
اضافة الى شيء ولا اشارة الى اعتبار تلك الاضافة وصف صفة الشيء فقال
صفة الشيء امر يعقل للشيء اي شيء كان ولا يمكن ان يعقل الا معه اي مع شيء مثلا
التحرك لا يكون الا للذات ولا يمكن ان يعقل التحرك ويتصور الا مع ملاحظة ذات
كما ان العرض امر يوجد في موضوع ولا يمكن ان يوجد الا فيه اي في موضوع ما ثم
الصفة بهذا المعنى اما متحدة مع موصوفها كما اشرنا اليه فيما مضى واما متميزة عنه
له واما محققة حالة فيه وهذا اما تعالى عنه الباري وما يشمل الاولين وهو صفته ينقسم
اقسام كل واحد منها تعقله العقل عند مقايسته غيره تعالى به او بغيره وذلك الواحد من
الصفة وذلك الغير اما غير مباين له بان يكون نفس ذاته او صفة اخرى من صفاته او
مباين له وحين المقايسة اما بالايجاب او السلب فيسمى صفة على الاول حقيقية وعلى
الثاني اضافية وعلى الثالث سلبية وربما يطلق الصفة الحقيقية في غيره على ما يكون
محققا موجودا حالا في موصوفه واما صفته الحقيقية فلا يكون بهذا المعنى بل بالمعنى
الذي اشرنا اليه آنفا فهي كالحيوة فانها يعقلها العقل عند اعتبار صحة
القدرة والعلم وليس بالاضافة الى شيء يحصل بازائه فحينئذ يكون بمقايسة العلم و
القدرة والاضافية لكونه خالقا وربا فانهما يعقلان بالاضافة الى مخلوق و
مربوب يكون بازائهما والسلبية لكونه ليس جوهرا ولا عرضا فانهما يعقلان عند
مقايسته بالجوهر والعرض قال العلامة المحقق الطوسي لا يلزم من ان يعقل
امر لشيء ان يكون ذلك الامر موجودا في نفس الامر يدل عليه قولهم في رسم المضاف
انه الامر الذي يعقل بالقياس الى غيره والاقسام الثلثة المذكورة كلها ثابتة في
العقل موقوفة على وجود الغير والى المقايسة بينه وبين غيره ولا يلزم من الاعتبار

بالانواع الثلثة مركب ولا كثرة واذا تعقل ما عداه عنه لم يثبت صفة لا حقيقية ولا
اضافية ولا سلبية وذلك التعقل هو التوحيد ويكون في نفس الامر من غير تعقل
التعقل هو الوحدة اعلم ان هذين اللفظين ربما يفيدان الا الرب وقد
يفيدان الى العبد وكثيرا ما يطلقان بمعنى فعلى الاول ما مر وعلى الثاني التوحيد
هو التجريد عن التعلق والوحدة البقاء بالتحقق وعلى الثالث التوحيد رد الكثرة
الى الوحدة بسلب الصفات والاعتبارات والوحدة في الذات بل بقاء الذات
بالذات بل الذات وربما يقال انهما جنة الذات واذا بلغ الكلام الى الله فامسكوا
فلهذا امسك قدس سره عند هذا وبه تم كلامه رضي الله عنه وارضاه وجعل الجنة
متقلبه وماواه واذ قد اتينا على شرح الرسالة الى الخاتمة فلنشرع ما وعدناه في الفاتحة
من تقرير اصول من الاصول بتحريرنا فيه من الفصول فنقول

الفصل الاول وهو الثالث عشر من الرسالة انه قدس سره ذهب
الى ان الفاعلية والتاثير مقصورة محصورة على المبدا الاول المنزه عن سمات النقص
والنقص وجهات القوة والامكان فلا مؤثر في الوجود الا الله وليس لشيء من الممكنات
تاثير في شيء اصلا بل المؤثر في كلها هو الواجب تع الا ان تاثيره في كل بوجه فيؤثر
في بعض بلا واسطة وفي بعض بتوسط بعض بتوسط اشيه بتوسط المعدات والشرائط
والوسائط والمنتزعات فكل ما يعد علة وفاعلا ظاهرا الا انه انما هو في الحقيقة
لتاثيره وايجاده تع ولا يخفى ان هذا الذي حققه احق واولى وبالاقبال والقبول
الحق واحرى من كل ما بلغ الناس من اراء المتاخرين والقدماء من المتكلمين والحكماء
وما اشتهر من مذاهب المعتزلة والاشاعرة وسائر العلماء والعقلاء لا نح كل منهما من
انباء فصلت في المواضع اللائقة بها المناسبة لها ولا يذهب عليك ان تحقيقه هذا
لا يستلزم الجبر اصلا ولا موجب الا ايجاب ونفي اختيار العباد وقطعا الفصل



الثاني وهو الرابع عشر منها ان الله تع فاعل بالارادة ولا استحالة في ايجاده موادا
امورا كثيرة او دفعة الا انه اختار الاصدار على وجه لائق بحكمته الكاملة فابدع اولا جوهرا
بسيطا ثم اتبعها بما يتاتى على ما شاء ونحو ذلك من الاعتبار والاستبصار يدل على ان
الاجرام الفلكية بحركاتها الدورية ربما يكون علاقة ورابطة لشيء من الحوادث العنصرية
ثم ان الله تع قديم وفاقا وسلسلة الحوادث منتهية اليه اتفاقا وفي صدور القديم عن
الحادث اشكال على راي الحكماء والاستاذ قدس سره لا مرض على ما يفضى بالجواب
المشهور من هذا ولهذا قال في حواشي التجريد ما معناه صدور الحادث عن القديم
بناء على مذهب الحكماء ليس ما هو المشهور من انه مستند كل منها لا الى آخر لا الى اول فان
ذلك مستلزم للتسلسل وقد مر انه باطل والدليل المذكور في اول الكتاب يدل على كل
بل طريق ذلك بناء على اصولهم ان يصدر عن القديم حركة بتوسطية قارة باقية في الحدم
كلها وهي من حيث نسبتها الى شطر من الزمان تصير معدا لحدوث حادث ومن حيث نسبتها الى
شطر آخر لحدوث حادث آخر فان قلت جميع ما يتوقف عليه الحادث ان كان قديما
لزم قدم الحادث وان كان حادثا ينقل الكلام الى ما يتوقف عليه هذا الحادث و
يتسلسل وقد اعترف ببطلان هذا التسلسل وعدم صحة ذلك الصدور قلت وقد عرفت
ان الحركة الواقعة في زمان مخصوص معد للحادث فاذا انتهى مدى الحركة باستنادها الى الزمان
المذكور تتم جهات تاثير المؤثر القديم في الحادث فيحدث منه واذا كان كذلك كان
مناط صدور الحادث تصرم الزمان وانقضائه ولا يتوقف تصرمه وانقضاؤه على وجود
حادث آخر فانه يستدعي التصرم لذاته بل هو او هي متصرم بالذات بسبب تبدل النسب
الحركة الباقية الى اجزاء المسافة وتبدل تلك النسب وتصرمها معد لحدوث الحوادث
فظهر ان التصرم لا يستدعي حدوث شيء وسلمنا ان التصرم والانقضاء يستلزم حدوث
امر لكن من الجائز ان يكون ذلك الامر انقضاء الحركة الحاصلة في ذلك الزمان بل انقضاء

تم شرح الرسالة تماما وهي [illegible] والحمد لله [illegible]

بلغ [illegible] ٢٩٤ [illegible] محرم الحرام [illegible]

نسبته الى اجزاء المسافة السابقة وتعليل ذلك الامتناع بعدم ارادة المحرك تلك الحركة
وبكون عدم الارادة المذكورة بواسطة وصول المتحرك الى نهاية مسافة الحركة المذكورة
وبكون وصوله اليها بواسطة الحركة الازلية فلا يلزم التسلسل على انه لا يلزم من كون
التاثير في زمان ان يكون ذلك الزمان شرطا للتاثير وعلة للاثر كما ان التاثير في
الآن لا يستلزم كون الآن شرطا وعلة والماسبب الحركة الازلية لو كحت على ما هو
زعم الحكماء فقد اشار اليه بكلام بعد ذلك مع بيان سبب سائر الحركات وكيفية صدورها
عن الثابتات حيث قال في موضع آخر الحركة التوسطية الموجودة في الخارج امر واحد
شخصي باق بعينها من المبدا الى المنتهى مختلف نسبتها الى المسافة واجزائها ما دام حاصلا
ولا يجوز ان تصدر عن الامر الثابت وحده امر مختلف النسبة وهذا الامر في الحركة
الارادية تخيل اجزاء المسافة وتصورها شيئا فشيئا في زمان الحركة مع الشوق والاجماع
التابعين له وكان كل جزء من اجزاء المسافة ليس امرا على حدة بل مجموع تلك الاجزاء
مسافة واحدة كذلك ليس تخيل كل جزء من اجزاء المسافة امرا آخر على حدة حتى
يلزم ان يكون هناك تخيلات غير متناهية بل تخيل اجزائها امر واحد منطبق على زمان
الحركة بحيث يقع في كل جزء من اجزاء الزمان المذكور شطر من هذا التخيل وكذا الشوق
الى قطع كل جزء ليس امرا آخر على حدة حتى يلزم اشواق غير متناهية بل شوق واحد
منطبق على زمان الحركة وهذا الحكم الاجماع فالحركة مستندة الى الارادة المستندة
الى التصور وكل جزء فرض من الحركة تابع لجزء فرض من الارادة الواقعة في زمانه و
قس عليه سائر ما ذكروا في الحركة القسرية وهو الميل الغريب المنطبق على زمان الحركة
الاخذ في الضعف وفي الحركة الطبيعية الميل الطبيعي الآخذ في الشدة والقوة
فان قلت ينقل الكلام في الصور التي نقول ان كان وقوعه بامر ثابت لزم
وقوع غير الثابت بالثابت وان كان بامر غير ثابت ينقل الكلام اليه ونتكلم قلت



نختار وقوعه بغير ثابت هو الطبيعة من حيث انها واقعة في الزمان ولزوم التسلسل فان اثر
الطبيعة قسمان احدهما الصادرة عنه دفعة وثانيهما الصادرة عنه في زمان بحيث يكون في
كل جزء من الزمان شطر منه فيزداد هذا الامر بحسب امتداد الزمان فعلية الطبيعة من حيث
انتسابها الى امر غير ثابت هو الزمان ولو نقل الكلام الى الزمان نختار ان موجبه حركة
ارادية بان يكون هناك من تصور في زمان مخصوص مسافة معينة تصورا منطبقا عليهما و
يريد ان يقطع تلك المسافة في هذا الزمان ارادة منطبقة عليها فيقتضي الحركة المذكورة
الارادة والتصور المنطبقان على الزمان الذي هو معلول الحركة المذكورة ولا يلزم
الدور لان نسبة الزمان الى الامور الواقعة فيه بالظرفية لا بالعلية هذا تمام ما افاده في
هذا المقام الذي زل فيه اقدام الاعلام ولا يخفى ان هذا على راي الحكماء وبناء الكلام
على مذهب مولانا واما على راي المتكلمين الذاهبين الى ابتناء استناد الحوادث الى ارادته
على ما افاده قدس سره فلا اشكال في كيفية صدور الحادث عن القديم اصلا ومذهبه قدس سره
في هذا ان العالم بجميع اجزائه حادث طرا الا انه مخالف لسائر المتكلمين في شيء ما هو ان
مجرد الارادة عنده غير صالح للترجيح خلافا والاكثر انهم يستشكلون ويقولون ان في حدوث
العالم في هذا الوقت دون غيره وعلى هذا الوجه دون غيره يلزم الترجيح بلا مرجح ثم
يجيبون عن هذا بان الارادة مرجحة صالحة للترجيح والاستاذ قدس سره كان يمنع هذا
ولا يسلمه ويختار في الجواب منع اللزوم بسند الجواز تحقق مرجح ومن المرجحات
المحتملة حسن النظام وجودة الانتظام الى غير ذلك مما لا يحيط به اوهام الانام

الفصل الثالث وهو الخامس عشر من الفصول

قال في بعض الحواشي معرفة كيفية تركب الجسم من الهيولى والصورة تقتضي تمهيد
مقدمة هي ان التركيب قسمان احدهما ان ينضم شيء الى شيء آخر ويكون لكل منهما ذات
على حدة في المركب منهما حتى يكون في المركب كثرة بالفعل كتركب البيت من اللبنات

والبخار من الاجزاء المائية والهوائية والثاني ان يصير شيء بعينه آخر ومتحدا معه ويكون كلاهما في المركب ذاتا واحدة فيكون هناك امر واحد وهو عين كل واحد منهما وعين المركب الكل كصيرورة زيد كاتبا وهما ذات واحدة في الخارج ولنسم هذا القسم بالتركيب الاتحادي واجزاء هذا القسم صادقة على المركب منها لاتحاد بهما في نفس الامر وان كان الصدق لا باعتبار الجزئية بخلاف القسم الاول اذ يمتنع صدق اجزائه عليه لعدم اتحاد بهما في نفس الامر وصحة الحمل يستدعي اتحاد الطرفين فيهما كما مر فان قلت لما كان الجزآن في القسم الثاني واحدا في نفس الامر فكيف يتصور التركيب منهما قلت اعتبار التركيب فيه من حيث ان العقل يقسم ذلك الواحد الى قسمين نظرا الى ان احد الجزئين قد يكون موجودا ولا يكون عين الآخر ثم صار عينه او نظرا الى امر آخر كان يكونا معا امرا واحدا ثم ينعدم هذا الامر من حيث انه عين احدهما ويبقى من حيث انه عين الآخر كالجسم والنامي فانهما معا امر واحد هو الشجر مثلا فاذا قطع الشجر انعدم من حيث انه عين النامي وبقي من حيث انه عين الجسم فالاجزاء في هذا القسم تحليلية عقلية الا انها ذوات متعددة مع قطع النظر عن تقسيم العقل واذا عرفت هذا فاعلم ان تركب الجسم من الهيولى والصورة من القسم الثاني اعني الاتحادي والا لما صدق احدهما على الآخر باي اعتبار اخذ ثم اوضح ذلك بوجه آخر فان قلت اعتبار مثل هذا التركيب جائز في الامور المجردة وذلك يستلزم ان يكون المجرد مادية ولا شيء من المجرد بمادية قلت للمادة معنيان احدهما ما اشرنا اليه وهو الذي يكون به الشيء بالقوة ومثل هذا يمتنع ان يكون مجردا من القدر والوضع وان لا يكون والمادة بهذا المعنى تطلق على المجردات اتفاقا ومن ثم حكم بان كل حادث له مادة تحل فيه وبعض الحوادث اعراض قائمة بالمجردات عندهم كالعلم بالكليات وكثير من الاخلاق والملكات وثانيهما اخص





من الاول وهو الامر الجسماني المقترن بالقدر والشكل والوضع الذي يكون به الشيء بالقوة ويكون الانقلابات في الجسمانيات اكثر واظهر كان اطلاق المادة على هذا المعنى اشهر فالمادة بهذا المعنى لا يكون مجردا ولما كان المادي اخص عرفا بما يكون من هذا القسم فان اريد بالمادة المعنى الثاني فالملازمة ممنوعة وان اريد به المعنى الاول فبطلان اللازم ممنوع على ان يجوز ان يقال مثل هذا التركيب في المجردات لا يستلزم كون بعضها مادة باي وجه اعتبر وانما يكون كذلك لو كان التركيب فيه بوجه يكون احد الجزئين مقوما للآخر والآخر منهما محتاجا اليه كما هو شان المادة والصورة ومجرد تحقق التركيب لا يستلزم ذلك مع ان تحقق التركيب بهذا الوجه الكلي في المجردات غير مسلم ومن تذكر ما اورده الامام على المشهور في حصر الجواهر من تجويز كون مجرد صورة لمجرد آخر لابطال قولهم المركب من المادة والصورة جسم وما اجابوا به عن هذا من ان الكلام فيما هو المعلوم عندنا وتحقق مركب يكون احد جزئيه صورة والآخر مادة غير محتاج اليها غير مسموع ولو سمع لم يكن تعريف الجسم بجوهر تام ما يفيد زيادة استبصار لما حررناه وان مثل هذا الايراد وارد على الرأي المشهور ايضا والجواب الجواب وبالجملة اخص المادة عرفا بما يكون جسمانيا ذاتا وكونه ما يطلق على الهيولى هذا ولقد صرح بعض الافاضل ان للمجردات ايضا مادة وقال الجندي في شرح الفصوص

التحقيق التام يقتضي ان يكون للمجردات ايضا مادة

## الفصل

الرابع وهو السادس عشر ذهب قدس سره الى ان الافلاك تسعة لكل منها هيولى وصورة واحدة متعينة صادرة عن المبدأ المؤثر بالاختيار على ما اقتضاه حكمته واحد منها وهو الفلك الاعلى يحدد الجهات غالبا وثانيها وهو الثامن فلك الثوابت والسبعة الباقية للسيارات السبعة بالترتيب المشهور كل منها مشتمل على افلاك اخر جزئية وهي اجزاؤه وابعاضه وآلاته واعضاؤه واخلاطه و

بلغ القراءة على حضرة ... سلمه الله عليه وعلى آله ... في ... عشر ... محرم الحرام سنة سبع وتسعين

ونفسها المنفس آثار الصورة الواحدة المتعلقة لكل من اجزاوه وهو الفلك الكلي
وبالجملة الافلاك الكلية تسعة مختصة كل منها بهيولى وصورة واحدة ثم ان
العناصر الاربعة صادرة من المبدأ من كائنة فاسدة مختلفة مختلطة ممتزجة حسب
مقتضى ارادته وغايته كم باعداد الاشكال السماوية والاوضاع الفلكية فالاغذا
منها والاستعداد من الهيولى والفعل والتاثير والفيض والايجاد من مبدأ
المبادي كلها ثم من اختلاط العناصر تحصل المركبات الناقصة والتامة التي هي
المواليد الثلثة المعدن والنبات والحيوان والاجسام العنصرية غير حاصلة بالفعل
في المركبات التي لها صور البسايط باقية فيها غير عاطلة في موادها وانما العامل
في المواد هو صورة المركب والتركيب بين صور المواليد وموادها كما مر اتحادي
والانسان اكمل المواليد ويجوز حدوثه بكل من التولد والتوالد وكيفية الاول
غير محققة وفي الثاني ينقلب الغذاء اخلاطا والاخلاط نطفة وهي علقة وهي مضغة
وهكذا ينقلب شيئا فشيئا الى ان يصير انسانا ووافق في عدد القوى سائر الحكماء

الفصل الخامس وهو السابع عشر منها كان رايه قدس سره ان
النفس الانسانية مجردة حادثة بحدوث البدن تصدر عنها افعال مختلفة بقوى متعددة
متنوعة وهي باقية بعد البدن غير فاسدة بفساده عايدة اليه حين بعثه الله في الحشر
الجسماني وكان ينكر التناسخ ويقر الحشر الجسماني على ما ورد به الشريعة الحقة ويمنع
لزومه للتناسخ وبالجملة كان في تجرد النفس موافقا لجمهور الحكماء الا انه عند ما سمعني
عن هذه في الزمن التي كنت فيه ببلاد آذربايجان كنت فيه حواشيها التجريد كلاما
فهم منه بعض الناس انه ينكر التجرد والبقاء وكثيرا ما قررناه آنفا فعلينا لدفع تلك
الاوهام نقل ما له من الكلام في هذا المقام ثم تحصيله وتعقيبه بما يحقق المرام فنقول
انه قد حكى بما قرره من كيفية الهيولى وقد نقلنا طرفا منه فيما مضى فقال فان قلت

[illegible]

التركيب الاتحادي الذي ذكرتم في الانسان غير معقول لان نفسه التي هي صورته جوهر
مجرد عن المادة وبدنه جسم والتركيب الاتحادي بينهما يستلزم تجرد الجسم وتجسم المجرد
قلت لا نم ان التركيب الاتحادي بينهما يستلزم ذلك لما عرفت ان الصورة و
المادة ليستا امرين متحصلين في الخارج حتى يكون هناك مجرد ومادي بالفعل ويلزم من
صيرورتهما واحدا احد الامرين المذكورين فان الانسان امر واحد انقلب النطفة
اليه بالوسايط التي ذكرناها وهو واحد طبيعي ليس له في الخارج جزء اصلا
لا مجرد ولا مادي كسائر مراتب الاستحالات والنقل بعينه يجب ان يكون الجوهر
قابل للابعاد نامي حساس مدرك للكليات والاحكام في ان يلبسه بعض هذه الآثار
كقبول الابعاد والنمو يستلزم لان يكون له مقدار ووضع وحيز ويلبسه بادراك
الكليات لا يستلزم يلبسه بشيء من هذه الامور الثلثة فهو مدرك الكليات من
حيث انه مجرد عن هذه الثلثة وهذا هو المجرد عندهم فان المجرد هو العريان
واراد وابه العاري عن هذه الثلثة ثم لما جاز ان ينقلب الحيوان الى امر آخر
يكون فيه بعض صفات الحيوان دون بعض آخر منها كان مات الفرس مثلا فانه تبقى
فيه المقدار والشكل واللون دون النمو والاحساس فاذا انقلب الانسان
الى امر لا يبقى فيه المقدار والوضع والحيز ويبقى فيه ادراك الكليات فقد انقلب
الى مجرد ويخرج المجرد الذي كان فيه بالقوة الى الفعل ولا دليل على امتناع ذلك
فنشا السؤال اخذ ما بالقوة مكان ما بالفعل فاذا يكون النفس المجردة التي هي
صورة الانسان جزءا له تحليليا كما يكون شان سائر الصور لا جزءا تركيبيا ولو كان
جزءا تركيبيا لزم منه امور منها انا نفهم من لفظة انا وما يرادفه معنى يصدق عليه
انه مدرك للكليات وانه جالس مثلا فاذا كان هذا المعنى هو البدن لا يصدق
عليه مدرك الكليات اذ البدن مادي ومدرك الكليات مجرد واذا كان هو النفس او

مجموعهما لا يصدق عليه الجالس اذ يمتنع الجلوس على المجرد وعلى مجموع مجرد ومادي و
منها ان القوم عرفوا الانسان بالحيوان الناطق وعرفوا الناطق بمدرك
الكليات وهذا التعريف انما يصدق على النفس المجرد وحدها ولا يصدق على
مجموع النفس والبدن لانه ليس قابلا للابعاد فلا يكون جسما ولا على البدن
وحده لانه ليس مدركا للكليات ومنها ان المركب المجتمع من المجرد والمادي
بحيث يكون مجموعهما امرا واحدا بالحقيقة غير معقول ومن ثم قال العلامة
الجرجاني فيما كتبه على شرح حكمة العين ان الانسان ماهية مركبة من جزئين احدهما
البدن المادي والثاني النفس المجرد فليس كذلك لان كلا منهما تحت جنس آخر
اذ النفس تحت الجوهر المجرد والبدن تحت المقارن فلا تركب بينهما اصلا
ثم بعد ما نقل هذا قال قدس سره المعنى المشار اليه بلفظ انا والموصوف بالحيوان
الناطق هو هذا الامر الواحد الطبيعي وهو وان كان شكلها متحيزا ذا وضع يمكن
ادراكه للكليات ليس من حيث انه كذلك فيدرك الكليات من حيث انه مدرك
الكليات مجردا عنها هذا تمام ما له من الكلام في هذا المقام وتوضيح
الكلام وتحقيقه يقتضي تمهيد مقدمة اشرنا اليها فيما مضى وهي انه قدس سره قرر
انه يمكن تبدل اجزاء الصور بالصورة المتجددة مع بقاء تلك الصورة بعينها
متحصلة بما بقي من اجزائه وبعد تمهيد تلك المقدمة نقول ان الذي اقتضاه رايه
ان الانسان له بدن مركب من العناصر الاربع هو هيكله المحسوس باجزائه وقوة
عاقلة مجردة متعلقة بذلك البدن حادثة ومجموع ذلك المجرد مع البدن متحد مع
الصورة الانسانية وقد ذكرت في المقدمة صحة بقاء الصورة بما هي صورة مع
تبدل موضوعها بل عرفت جواز انعدام بعض ابعاض ما هو المصور بالصورة مع
بقاء الصورة قائمة متجددة متقومة بالباقي وهو القوة العاقلة المجردة ولنعبر عن

١١١

هذه العبارة اخرى فاقول ان الصورة المتجددة لا بد لها من محل متقوم متحد معه و
متحصل به فمحل النفس الانسانية في حال الحيوة مجموع البدن والقوة المجردة وبعد
فساد البدن يجرد المجردة الناطقة العاقلة الباقية نذكره واستبصار
تركيب المحل مع الحال كالاضافة ينقسم الى الاتحادي وغيره فعلى الثاني امتناع
بقاء الحال عند تبدل المحل مشهور مقرر عند الجمهور واما على الاول فالاستاد
قدس سره ملتزم جوازه وادخال ادلة امتناعه والامر مفوض الى نظر الناظر و
انصافه والحق عندنا في هذا ما حققناه في مواضع اخرى ولما قصدنا في معتقدنا
التطاول من النقل ما توصلنا للبحث المستقصى ثم لا يذهب عليك ان بقاء الحال
عند كون تبدل المحل بعضه لا كله الفصل السادس و
هو الثامن عشر منها اختلف اهل الملة في المعاد الجسماني وكيفيته مع اتفاقهم على
ثبوته واحقيته فالاكثرون ذهبوا الى ان المعاد في المعاد والحشر انما هو جميع
الاجزاء المتفرقة التي هي حقيقة الشخص وخلق الحيوة فيها مرة اخرى والموصوف
عندهم من الروح انما هو جسم لطيف مشابك في اجزاء البدن مخلطة معه ممتزج
به غير متميز عنه امتزاج الدهن باللبن وقالوا ان الله تعالى يامر بنزع الروح عند
الموت وحفظه في حواصل طيور خضر في قناديل تحت العرش ان كان من مومن
او فيما يليق به حاشا ان كان من كافر ثم عند الحشر يعود الى بدنه الذي فارق
عنه وقوم من علماء الامة كالغزالي وامثاله كثرهم الله استشكلوا جمع الاجزاء
المتفرقة بعينها وتجسيم الروح اليه فقالوا الروح مجرد وهو النفس المجردة والحشر
تعلقه مرة اخرى ببدن ما اي بدن كان سواء كان مشتملا على اجزاء البدن الاول
او شيء منها اولا قال الامام الرازي القول بالحشر بمعنى جمع الاجزاء
يستلزم القول باعادة المعدوم ثم استشكلوا تعلق النفس المجردة مرة اخرى

بالبدن بانه تناسخ والقول بالتناسخ باطل شرعا وعقلا اما شرعا فظ واما عقلا فلما
ذكره الحكماء في بيان بطلان التناسخ من ان النفس لا تتعلق بالبدن الا بعد استعداد
البدن لها وعند تمام الاستعداد تتعلق به من المبدا الفياض نفس حادثة
لما قرروه من الاصول فلو تعلق به نفس اخرى لزم اجتماع نفسين في بدن واحد ثم
اجابوا عن هذا الاشكال بان التناسخ انما تعلق النفس مرة اخرى ببدن في هذا
العالم قبل قيام القيمة واما عند القيمة فغير مم بل لا يسمى ذلك تناسخا وانما يسمى حشرا او
معادا وهو ثابت حق ثم قال ان دليل الحكماء مدفوع بوجهين الاول ان
تعلق النفس بالبدن وكذا احداثها انما هو باختيار من الفاعل المختار فلعله ان لا
يريد عند الحشر احداث النفوس لاستعداد الابدان فلا يلزم المحذور المذكور
الثاني انه من الجائز ان يكون حدوث النفس بعد تمام استعداد البدن مشروطا
بعدم ما هو مانع لو تم استعداد البدن ولم يكن هو نفس حدثت نفس فتعلقت به واما اذا
كانت تعلقت به النفس الموجودة هذا حاصل تمام كلامهم والسيد الاستاذ دام ظله
قدس سره كان يقول ان الحشر الذي دل عليه الشرع انما هو بجميع الاجزاء واعيانها
بتمامها ونظمها والنصوص فيه كثيرة في هذا وكان معتقد الحكماء ذلك فيما نقل الاستلزام
ما اشار اليه الامام بجوز ان يكون الروح مجردا اجابوا عن الاشكال بدليل الحكماء
باختيار القول بالفاعل المختار كما مر في الوجه الاول وعن لزوم التناسخ بان
التناسخ انما هو تعلق نفس شخص ببدن يوجه بعينه شخصا آخر وتعلقها بالاجساد بوجه
يحصل منه الشخص الاول بعينه هو الحشر وكان يقول جوابهم المذكور من هذا الوجه
سخيف جدا اولا لان في هذا العالم قبل القيمة منقول عدد من المعجزات على ما
يروى عن عيسى عليه السلام في قصة سام وبالجملة حقق ان بدن الانسان يبلى ويتفرق و
نفسه التي هي صورته وحقيقته تبقى مفارقة عن المادة التي فارقتها لمناسبته للمادة



اقوى قدرا بالله تعالى ينال بها ما اكتسبه او اكتنفه حسب ما قررته الحكمة وحققه الشريعة الحقة
وكان يقول ان التجرد بمجرد احتمال عقلي والحق هو المعاد الجسماني على ما حققه الشريعة
الحقة الا ان اللذات والآلام العقلية محققة والنفس في النشاة الثانية معذبة او
منعمة بها في اصل مذهبه في هذا هو الجمع بين معتقدات اهل الانبياء ونحل الحكماء
ولهذا لمزيد بسط اوردته في رسالة اخرى ملحقة بهذا حكاية
مناسبة لهذه المقالة توجهت صبيحة يوم الى الخدمة عليه ما هو ابي في الحضور الى
حضرته فوجدته متاملا متفكرا فقال قدس سره العقد الجازم الثابت بالمعاد الجسماني
على ما هو في النصوص حاصل لي ونيل اللذات العقلية على ما قاله الحكماء غير مستنكر بل
هو مستحسن مطبوع وعندي امارات تؤكد وتحقق هذا الا ان الحكماء اطبقوا على ان
العلوم تبقى والاخلاق تزول والفرق بينهما غير ظ مع انهم عدوهما من الملكات و
الكيفيات الراسخة والفرق بينهما يطبق كلام الانبياء في المعاد الجسماني على
هذا استلزم زوال عذاب الفساق وجعل الفسق رذايل الملكات وامثاله
تكلفات فخطر ببالي في حضرته كلمة فقلت له يختلج في وهمي فرق فقال ما هو قلت الله
وان كانت كيفية راسخة الا انا نجدها متغيرة في قسمين احدهما ما من شانه ان يحصل و
يثبت بجزء او بدل اعمال ملكات الصنائع العملية ولا يخفى ان مثل هذا الضعيف يبطل
بترك اعمالها وثانيهما ان لا يكون حصوله من جزء اوله عمل ولا يكون هذا شانه وشبه
ان يكون العلوم من ثاني القسمين والاخلاق من اولهما فلهذا تزول بعد ترك اعمالها
مع ضرورة ان بعد المفارقة لا يكون جزء اوله عمل فقال قدس سره هذا وجه حسن الا انه
يشكل بان من الاخلاق ما هو تابع للمزاج غير حاصل بجزء اوله العمل قلت مثل هذا
يمنع زواله بزوال المزاج مع اني اشرت الى جواب آخر من هذا جنس فقال قلت
من شانه فاستحسنه وانبه على الفصل التاسع وهو التناسخ

عشر منها السيد المحققين قدس سره اختار في امر البنوة راى الحكماء المليين دون
الحكماء المتفلسفين واوجب اذعان الانبياء لا لمجرد مصالح الدنيا بل لهذا و
لامور تترتب عليه في النشاة الاخرى ولمنافع اخر شئ منها ابتاع اوامره نع
الفصل الثامن وهو العشرون انه قدس سره ذهب موافقا
لشريعة الانبياء ومذهبا اليه الحكماء من ان الاخلاق والعلوم الكلية كلها تبقى مع النفس
بعد مفارقتها الا ان العلوم تبقى ابدا والاخلاق تنبت حينا ثم تفنى وكان يرى ان
الملكات الموجبة للتعلقات بالامور الدنية الدنيوية ردية لا بمجرد الاشتغال بمصالح
الدنيا واستنكر الرهبانية على ما هو المشرب العذب المحمدي واستبشعها واستبعدها
وقرران الاشتغال بالدنيا مع التمكن منها وعدم منافعتها وعدم مزاحمتها للكمال والتكميل
خير من تركها ومع عدم التمكن والعجز لا خير فيها وان العبادات مما يحصل الخيرات عادات
فيبقى اثرها وتنتفع النفس بها وهو نفسه قدس سره قد اتصف بالاخلاق الحميدة الكريمة
والشيم الحسنة الجسيمة العظيمة فكان قادرا على الجمع بين مصالح النشاتين ما لكا لازمة
الامور في الجهتين ونقول من راس ان اب الاباء وسيد اعاظم الحكماء العهد
الشهيد السيد السند السعيد السديد كان من اهل بيت النبوة والحكمة منتسبا الى
سيد الورى واكمل الانبياء نسبا ونسبة مشابهها شبها به صورة ومعنى ولقد ورث
ما اورثه اباؤه الكرام ولم يحجب بينه وبين مدينة العلم وبابه عليهم السلام اب لم يتميز من
ابناء الزمان بمزيد علم وعرفان ولقد نشا في منشا نشوة من ابائه الكرام واعاظم
العظام بشيراز المحفوف بالمكارم والاعزاز فالتفت برهة الى تكميل العلوم النظرية
وتحصيل المكاسب الدينية فارتقى في افنان الفنون فوق الفراقد وسبق
الاماجد الافراد والافراد الاماجد متفوق في كل فن على كل اوحدى اخص وفي اقصر
مدة صار في كل مائة كالواسطة والفص توحد بابداع بدايع وفاق في العلم والعرفان

والاستماع المعارف منه
بلغ القراءة عليه
جزاه الله عنا خير الجزاء
وقد كتبت اليوم عنه
اوراق وذلك
في دار الكتب الشيرازية
عمر على السبع عمر ابرا
ن

ليس في نسبنا الا ذو فضل
وعلم حتى نصل الى مدينة
العلم كاتبه



۱۱۳

ونفرد بتواتر المكارم لكشف قناع الاجمال عن جمال حقائقها الى الان امتاز بالاخلاق
العظيمة والمكارم الكريمة عن كل مشار اليه في الزمان بالبنان اختار من المكاسب حيث انها
فاحيى الارض بعد موتها فاعتنى باجراء القنوات واحياء الموات وتجديد القرى و
الرقبات مما لا تطيقه نطاق التعديد ولا يحيط به التوصيف والتحديد وماذاك
الا لبسط الخيرات وافاضة المبرات ونشر الصدقات ومن صدقاته المشهورة
بشيراز بناء مدرسة رفيعة نورية مسماة بالمنصورية التي لا فرح لها ما لا فرح وتصدق
لها ما تصدق لبسط الموائد ونشر الفوائد واما اشتغاله بالدنيا والتفاته اليها
فلم يكن لرذيلة جبل عليها على ما هو شنشنة اهلها وانما هو لفضيلة مفطورة بها مجبولة
عليها لا لشغلها شان عن شان فكان لما له من النفس الابية والهمة العلية يجمع بين
العلوم الحقيقية والمعارف الالهية والمباحث والمطالب العلية والمكارم الوحيدة
والاخلاق المرضية المحمدية والكمالات النفسانية والخصائل الشريفة البهية
البدنية والالتفات الى نظم المناظم الدنيوية والمصالح الاخروية معرضا عما
جرى عليه القدماء من ترك الدنيا والاعراض عنها متوغلا لها باافكار صائبة
ابتدعوها جامعا بعلو الهمة بين مصالح النشاتين مشتغلا بانتظام مناظم الجهتين
على ما هو شان الاولين والاخرين السابقين اللاحقين المخصوصين المحظوظين من
المشرب الختمي المحمدي وهذا من سلك الانبياء ومذهب اكابر العرفاء والكارم الاولياء
والاصفياء ثم نقول من راس انه قدس سره كان من اهل بيت النبوة و
الولاية وكان ابوه عفيفا متعففا عالما عاملا ناصحا واعظا منصورا مظفرا مؤيدا
مستجاب الدعوة منتسبا كبير الاعمام والاحوال واليسار والموفقة والاقتدار منتسبا بابيه النبيه
وهكذا الى امير المؤمنين على المرتضى ولم يتوسط بينهما اب من الاباء لم يكن من مشاهير العلماء
والاكابر العرفاء والائمة من اهل بيت الولاية منتسبا الى الشيخ العظيم ابراهيم الكريم ولقد اولده

عليه وآله الصلوة والسلام

فتولد صبيحة الثلثاء الثاني من شعبان سنة ثمان وعشرين وثمانماية الهلالية الهجرية وهو
الموافق للتاسع عشر من حزيران سنة الف وست وثلثين وسبعمائة الاسكندرية
المطابق للثاني والعشرين من مهرماه القديم سنة ٧٩٤ اليزدجردية لبشيراز الذي
طوله من جزاير الخالدات فح وعرضه في ناحية الشمال من خط الاستواء كط لو كان الطالع
سادس درجات السرطان والشمس في مركز درجة الطالع وفيه عطارد في كو درجه منه والقمر
على بدء من الاسد مقارنا لسهم السعادة والزهرة في كا من الاسد والمريخ في كح منه
وزحل في د من العقرب والمشتري في ط منه والراس في ربع درجه على الدرجة الثانية
عشر منه وكان درجة عاشره مركز الخضيب وسنه ولادته سنة استقبال قمر قرانا لم
من المثلثة الهوائية الى المائية والقران في خامسه وطالعه تاسع القران والمريخ المسكر
وهو المدبر له والمستولي عليه فكان معتدل القامة حسن الصورة والسيرة وجيها
مهيبا كريم النفس حسن الخلق متصفا بالحكمة والشجاعة والعفة والعدالة ولقد بلغ
فيه الحكمة لشعبها سيما الذكاء اقصى غاياتها واشتغل اولا بالتحصيل والتكميل فاستفاد
الحديث وطرفا من الشرعيات من ابيه النقيه وابن عمه السيد السند الايد المؤيد
نظام الملة والدين احمد والعلوم العربية والفنون الادبية والفقه من علامة عصره
ابن ابن عمه السيد مجد الحق والدين حبيب الله وكان اوحد زمانه متعينا مشارا اليه
في الفقه وساير الادبيات والعقليات وفي العلوم الحكمية من علماء علماء منهم من
انتهى الى رئيس الحكماء ابي علي بن سينا بقوم من العلماء منهم العالم العلم العلامة
قطب الدين محمود الشيرازي والمحقق نصير الدين محمد الطوسي وله مسموعات بوسائط
من العلماء الاعلام اصحاب الرواية والدراية ارباب الكلام كالامام حجة الاسلام
الغزالي والعالم العلم العلامة الامام فخر الدين محمد الرازي والشيخ العلامة صاحب العبارات
والتصانيف الفائقة جمال الدين حسن بن مطهر الحلي وله مباحثات ومناظرات مع

الخضيب حمل

المولى



المولى الوالي قوام الدين محمد الكربالي ولقد صرف عنانه عما جرى ووقف عليه من آراء قرر
استاده السيد الشريف الجرجاني الذي ابرز كثيرا من الغوامض في الفلسفة وله فكر كثيره
طريقة تامة اخرى ينتهي الى المحقق الطوسي والشيخ الرئيس ابو علي بن سينا وبيانه انه
قرا المنطقيات والحكميات سيما كتاب الاشارات على السيد الفاضل مسلم الفارسي
وهو على ابيه وهو على جده وهو على المولى العلامة نظام الدين النيسابوري صاحب
التفسير شارح المجسطي وهو على العالم العلامة قطب الدين محمود الشيرازي
هد شارح الاشراق والكليات وهو على العالم العلم العلامة المحقق نصير الملة
والدين محمد الطوسي وهو على فريد الدين الداماد وهو على السيد صدر الدين
السرخسي وهو على افضل الغيلاني وهو على الحكيم البهي ابي العباس اللوكري
وهو على الحكيم ذي الاستبصار عز الاعيان بهمنيار وهو على الشيخ الرئيس ابي علي
بن سينا وهو في الالهيات وكثير من الطبيعيات تلميذ مستفيد من الشيخ ابي نصر
الفارابي لكنه تفوق وبرع على كل من سبقه فبلغ في العلوم كلها الغاية القصوى و
المرتبة العليا واستنبط من بحار الحكمة من فوائد العلوم الحكمية والادبية فرايد
لم تسمح بها القرون والادوار ولم يظفر بمثلها العلماء الكبار في الاعصار فنظمها
ونثرها في مؤلفاته ومصنفاته ولقد الف وصنف ورتب رسائل كثيرة عديدة
عدتها اربعة عشر الاول حاشية على الشرح القطبي للرسالة الشمسية وحواشيه الشريفة
الشريفية والثاني حاشية على شرح المطالع وحواشيه والثالث رسالة
في تحقيق الحروف ولقد ضاع ولم يوجد نسخه والرابع رسالة في الغوامض و
الخامس في حل المغالطة المشهورة بجذر الاصم والسادس تعليقات على تحرير
الفقه والسابع شرح كبير على شرح الجديد للتجريد والثامن رسالة فارسية
في قوس وقزح والتاسع كتاب فارسي في الجواهر والعاشر رسالة الزوراء

الا آباد دم

محمد ... ربيع الاول ... صدر الحكما ... ٥

كان المهم فالالاد اليد الطلح ولكن منة
ونركه اخوانا داهبا الى اما حرمته

الواجب وصفاته وهي التي شرحنا ها وسميناها بالحقائق المحمدية ولقد جرت عادته
الشريفة وشيمته الكريمة بان لا يذكر في كتبه الا ما تفرد به ولا يورد ما اورده غيره الا
وينسبه اليه ثم ينظر فيه ولهذا اختار اكثر تعليقاته حواشي اذ لا يكون فيها المكون في
غيرها من الشروح والمتون من لوازم ايراد فوائد الغير ثم ان كان كتبه وان كان
اقل واصغر من كتب غيره من العلماء الكبار العظماء الحكماء الفخام الكرام الا ان
الفوائد التي اختص بها اكثر واكبر من فوائد غيره كما لا يخفى على من تتبع وانصف من
ارباب البصيرة واصحاب البصارة ثم انه قدس سره كان يحب المباحثة والافادة
والعمارة والزراعة ونظم المناظم الدنيوية والمصالح الاخروية وجمع شمل
الرعايا واصلاح مصالح البرايا وكان يدرس ويفيد كثيرا ولقد تجاوز عدة
مستفيديه من التعديد ومحامدهم عن التوصيف والتحديد وكان يحب ذكر
السلف من اكابر الانبياء والحكماء والسلاطين العظماء عارفا بالتواريخ لكثرة
في المباحثات قليل الكلام في المخاطبات والمحاورات كثير التصرف جديد
الفواد حديد التيقظ جيد الرشاد وما رايته احد قط في الخصام والجدال بل
تفوق على الكل في كل مقال بكل حال وكان متلبسا بالشريعة الشريفة الحقة التي
اتى بها سيد الانبياء تحقيقا لا تقليدا وكان تجالفه في الصلوة اكثر وقد حج
بيت الله الحرام وزار النبي والائمة عليهم السلم وكان يحسن لعب الشطرنج ولكن منة في
بعض احيانه وتركه آخرا ذاهبا الى حرمته ولم يبلغ مرتبته احد من اهل زمانه وكان
اعرف اهل زمانه بالحراثة والزراعة واجراء القنوات واتخاذ الابنية والعمارات
حتى ان الاستاد المقدم في كل صنعة من تلك الصنايع تردد عليه وتخلف لديه و
يستفيد منه وقد بلغ بجده وجهده وكده في المال واليسار والموفقة
والاقتدار مبلغا غلب في الاشتهار على الشمس في رابعة النهار ولقد كان يسيرا

التيقظ ص

وكان
ذو رغاية
العمر

٩٧

كهاده المهم

١١٥

في اواخر عمره اسير فسقة فجرة كفرة ظلمة طغاة عراة حفاة هم العوان يزيد سكنة ديار بكر
حتى استشهد فمات اخر الصبيحة الجمعة الثاني عشر من شهر رمضان سنة ٩٠٣ ثلث وتسعمائة
من سني الهجرة ولا مرية بعد موته من اضطراب الدنيا عقبه لها وتعطلها
انه راكية شيخ الوفاة وكان قدس سره مدة حيوته اعظم اهل زمانه شانا
وارفعهم مكانا واجلهم اجلالا واوفرهم كمالا واحسنهم ابهة وجمالا و
اكثرهم علما واسدهم حلما وبين اب الآباء وسيد اعاظم الحكماء صدرا
محمد وبين المولى جلال الدين محمد الدواني في العلوم مباحثات ومشاجرات
فمن اراد ان يعرف ان ايهما الحق والصدق فلينظر بمعاني النظر في كلامهما حتى
يظهر له ان الحق مع اب الآباء ومن قصر عن هذا فلينظر الى ما كان بينهما ومن
قصر عن هذا ايضا فيمكن ان يعرف بوجوه اخر منها علم احكام النجوم ولهذا الطريق
احدهما النظر في طالعهما فكل من كان دلائل الصدق والحق في طالعه اكثر فهو
احق واصدق ولنشير الى هذا اشارة ما فنقول طالع اب الآباء
السرطان والشمس في طالعه وكذا عطارد بعيدا عن الاحتراق متصلا بالمشتري
والمشتري في جرم قران زحل في الخامس بالقران الاوسط العلوي وزحل بالنسبة
صاحب التاسع وكان امتزاج دلائل العلم وهما كلها الكوكب الصدق من الاباء
الصدق مع ان مزاج القران سيما اذا كان المقترنان دلائل العلم تفيد العلوم
الحقة الصدقة المطابقة وتثليث عطارد مع المشتري تفيد النظر الصحيح والتكلم
بالحق والصدق والطالع المولى جلال الدين محمد فهو الثور وعطارد في
الغروب بقران المريخ وزحل صاحب التاسع في الثامن في القوس ومزاج المريخ
والمتراصة يورث الكذب والاعوجاج لكنه تفيد قوة المجادلة وتنازع الطرفين
انه اذا كان بين شخصين تعارفا واختلاطا واشتراكا في امر وعمل وتكلم سو

نخ
السابع عشر ص

رحمة الله عليهما

فلينظر الى دليل ذلك العلم وانه اى كوكب ثم لمعرف ذلك الكوكب وضعا وخوضها
في كل من الطالعين فان كان بين ذلك الكوكب في طالع وبينه في آخر نظر واتصال
كان بين الشخصين في ذلك العلم موافقة او مخالفة والنظر الدال على المشاركة ان
كان مودة وقبولا كان بينهما موافقة ومعاونة وان كان نظر عداوة اورد كان بينهما
مخالفة ومنازعة ولا يخفى ان المباحثة والمناظرة لعطارد وعطارد اب الآباء
في السرطان متصلا بالمشترى بتثليث قابل لمزاج المشترى والقمر والمشترى الشمس في
عطارد والمولى في العقرب مقارنا للمريخ قابل لمزاج العقرب والمريخ فاذا اتصلا
وناظر لمن السرطان والعقرب كان نظرهما نظر رد وعدم قبول وان كان نظر
مودة فلكون النظر نظر مودة اتفقا في النظر في كتاب من علم واحد ولكون النظر
نظر رد كان كل في صدد رد قول الآخر وعدم قبوله ولكون عطارد اب الآباء
حاز جاعلا كالكوكب الصدق والحق كان قوله وكلامه احق واصدق من قول
من كان عطارده حاز جاعلا كالمريخ دليل الكذب وعدم المطابقة للواقع
لكن قوة المريخ تكمل كلامه لما سائر الى منه الصدق ويعتقد فيه من غلب عليه المرة
والكذب والاعوجاج ومنها علم الفراسة ولا يخفى هذا على من علم هذا العلم
وعرفهما ونفوس ثم الذى يقضى منه العجب ان هذا المولى مع شدة اعتقاده و
كثرة اعتقاده في الحروف والاعداد وخواصها ومحافظة رسومها كاهل ودعوا
في توقف الاحوال منها في كتب هذه رسائل وتبحج بتقدمه المعرفة لتصدى
لمعارضة اب الآباء وعمل جامع اسمه على معتضد علة من المغلوبية فان اسمهما محمد
وحتى بعد طرح تسعة تسعة اثنان وقد اشتهر عن امير المؤمنين على عليه الصلوة و
السلم انه قال وفي العدد الزوج يسمو اقلها والاقلة واكثرها عند التخالف
غالب ويغلب مطلوب اذا الزوج يستوى وعند استوا الفرد يغلب طالب
وهذا المولى هو الذى بدأ وصار طالبا في المعارضة على ما نظهر من حواشيها القديمة ٥

تمت

والحمد لله رب العالمين

تمت قراءة هذا الشرح الكريم على الاصل القويم على الحضرة العلية المصنفية طاب الله ثراه على البرية وكان ايام القراءة مع ايام التأليف على ما هو عليه كثرة الحادثة



بسم الله الرحمن الرحيم والحمد لله رب العالمين وصلى الله على محمد وآله اجمعين

ابتدأت بقراءة هذا الشرح الكريم كاشف الحقائق المحمدية على الحضرة العلية الهمام
المصنف العلامة سلطان حكماء الاسلام اكمل اهل النظر اسلام الائمة الاعلام
استاد المجتهدين ناصر الدين فارس والدى وسيدى جلال الدين طال الله
بقائه بدوام نواله في غرة رمضان المبارك لسنة اربعين وتسعمائة
وفي هذا الشهر وقع بعض التعطيل لسفر قصير عرض له وانا في خدمته ورمانا
اقرأ في هذا السفر درسا ثم ابتدأت بامره في غرة شوال من السنة
فما تعطلت تمام شوال وذى القعدة وذى الحجة اللهم الا ما شاء الله
والى غير ذلك ابعد دروس ومباحثات لنا منها بعض الرسائل له
خلد الله ظلال اجلاله ولما تم الشرح وشرع في الملحقات وبعض الفصول الثمانية
كان يؤلف الف لله شمله ليلا واقرأه عليه نهارا فتمت قراءته بتمام التأليف
في الحادى عشر من محرم لسبع واربعين وتسعمائة بمدرسته بشيراز ٥
وانا الشيخ عبده كتبت بخط الكاتب بحضرته من املائه غير فيه
املاها عن لسانى فهو الحق عنه وانا كتبت عنه ٥
وانا محمد المشتهر بصدر الشان ابن منصور بن صدر الحسينى الحسنى بعضهم

حرره عبده المسطور عماد المسعود محمود
حمد لله الحسنى
٩٤٩

رسالة

الكمالات لأكمل أهل النظر استاد البشر ه

العقل الحادي عشر امام الحكمة عماد النفوس كرم الله وجهه

لابنه وتلميذه بل اقل عبد من عبيده

صدر الثاني الحكيم الدشتكي ه

صلى الله عليه وعلى اسلافه

ه

بسم الله الرحمن الرحيم. كمال الحمد لكامل كمل بكماله كل كمال

واحسن المدح لمن احسن بحسن جماله كل حسن وجمال. كمال الكمل رشح من

كماله. وحسن الحسن لمع من جماله. كمل دائرة الجود بوجود كامل كمل نوع الانسان

فاحسن بمحامده وجوه الحسان عليه وآله اهل الكرم والكرامة والكمال اصحاب

الفضل والفضيلة والافضال الصلوة والكرم مدى الليالي والايام وبعد

فيقول الفقير الحقير غياث المشهور بمنصور ان المشهور عند الجمهور

من العرفاء القدماء والاجلاء من الحكماء ان الذي له كمال اقصى الكمال

مع الثبات في كمال الكمال بكل حال انما هو واجب الوجود بذاته و

انه الواجب من جميع جهاته وليس له كمال منتظر والمتاخرون من

اهل النظر بعد اجالة النظر بدا لهم وجوه من النظر فقصدت

النظر في اقوالهم واختبار حالهم بمقالهم فلنفصل في فصول اربع

الاول في رواية ما فهمه المتاخرون وظنوا انه هو الذي قرره

المتقدمون وما اوردوا عليه الثاني في حكاية مقالة المتاخرين

بما استقر عليه رايهم واشارة ما الى ما ارى فيه الثالث في

ارائة آراء المتاخرين الرابع في اشارة ما الى ما ارى في هذا

الباب واحب انه هو الصواب لمطابقته العقل وحكم الحكمة

وموافقة الملة والشريعة والسنة والكتاب والله اعلم بالصواب

الفصل الاول ان كافة المتاخرين عن آخرهم قرروا

وحرروا اقوال المتقدمين قائلين ناقلين انه تعالى واجب من



جميع جهاته بمعنى ان ذاته كافية في حصول جميع ما له من الصفات

وجودية او عدمية والا لتوقف حال من احواله على غيره وذاته

المعينة متوقفة على تلك الحالة فيكون متوقفا على الغير اذ المتوقف

على المتوقف متوقف فيكون ممكنا ثم اوردوا عليه ايرادا و

قالوا فيه نظر لانه ان عنيتم بالذات المعينة معروض تلك

الحالة متوقفة عليها ع وان عنيتم المجموع فاستحالة التوقف

عنه وايضا الكمالات والصفات اربعة اقسام الاول

الحقيقية الثاني الحقيقية ذات اضافة الثالث الاضافية الرابع

السلبية والقسمان الاولان لو سلم امتناعهما على الواجب لما

قررتم من انه لا يقبل صفة زائدة فالثالث والرابع لازمان

واقعان لا يمكن انكارهما فانه خالق للحوادث رازق للحيوانات

وهو غير كل حادث كما انه غير كل قديم ممكن على قولكم لا على قول

اهل الحق فانهم لا يقولون بقدم ممكن واقول ايرادهم على

ما حرروه وقرروه غير وارد اذ لا غير مستند الى الواجب الواحد

والترديد مع انه غير سديد اختيار كل من شقيه غير بعيد هذا

اذا كان الموقوف عليه وجوديا ولم يكن من سلسلة الحوادث

واما اذا لم يكن او كان فتوجه لزوم الامكان ما سنفصله

في الفصل الفصول الآتية وفي كلام الرئيس على ما سننقله

اشارة ما الى هذا وهو لا اعقلوه او تغافلوا عنه الفصل

الثاني ان المتاخرين عن آخرهم وافقوا المتقدمين في انه

تعالى غير متصف بالحوادث وليس له صفة حادثة لا بالدليل

الذی استدل به الحکما بل لما قرروه من ان محل الحوادث وموردها
وما لا یخلو منها حادث وهو سبحانه قدیم فلا یتصف بحادث فکل
صفة من صفاته قدیم وتعلقات الصفات حادثة فکل من علمه و
قدرته وارادته قدیم ولکل تعلقات حادثة متجددة وفی نفی
هذه الشبهة هی انه علی ما قرروه من لزوم حدوث مورد الحوادث
یلزم حدوث الصفات المستلزم لحدوث الذات والجواب
عنها ان المحقق وان احتاج الی تکلفات لا یخفی ثم انهم لا ینکرون
تجدد ارادة وقدرة بایجاده الحوادث الا انهم یعتذرون
بان التجددات فی التعلقات لا فی نفس الصفات ولا یخفی
علی اهل التحصیل ان هذا یحتاج الی تحصیل الهمة وتوضیح
الشبهة التی اشار الیها اولا ان المتقدمین من المتکلمین
قالوا مورد الحوادث حادث لان الذی یحدث فیه حادث
لا یخلو عنه وعن ضده وذلک الضد یزول بورود الحادث و
لا یمکن زوال القدیم فالضد ایضا حادث وینقل الکلام الیه
ویلزم الحوادث فمورد الحادث لا یخلو عن الحوادث وکل ما لا
یخلو عن الحوادث حادث ثم اوردوا علیه ان الوجودی القدیم
لا یزول ویجوز زوال العدمی القدیم والا لم یحدث حادث
ولا یتم ان ضد الحادث وجودی فاجابوا بان الحادث الوارد
علی موضوع ومورد یلزم ان یکون ذلک الوارد قابلا له والا
لم یحدث فیه والقابلیة وجودیة لا یجامع المقبول فهی ضده و
ظن ان اجرا مثل هذا الدلیل فی التعلقات ظن والتثبت



باعتباراتها غیر معتبر ولا مفید اما اولا فلان التعلقات نفس امریة
لا اعتباریة فقط حتی لو لم یعتبر معتبر لم یکن متعلقا فی نفس الامر
وکیف یتوقف حدوث الحوادث علی اعتبار المعتبر وایضا
التعلقات الجدیدة ان کانت بارادات جدیدة عادت المحذورات
وان لم یکن ظهر مخالفة لظاهر نص صریح فی قوله انما امره اذا اراد
شیا ان یقول له کن فیکون وکیف یسوغ لعاقل ان یقول ان
وجود المامور به بامر کن متاخر بزمان غیر متناه عن الامر مع ان
الزمان غیر موجود علی رایهم فاذا تعین حال وزمان لوجود
مامور به ازلا والحاصل انه لا یحصل عندی ما حصلوه وقرروه و
انی لا افهمه ولا اشتهی ان افهمه وان حصله وفهمه غیری فلیومن
به ولیامن به ولیس غرضی ابطال کلام هولاء الاعلام بل
اظهار عجزی عن فهم امثال هذه الدقایق ثم انهم اوردوا
لاثبات ان مورد الحوادث حادث ولائل اخر ومن نظر فیها
ظهر له انه یمکن اجرا کلها فی لزوم حدوث ما تجدد تعلقاته
ولعدم زیادة الفایدة لا نطول بها ثم المتکلمون یتکلمون
فی کیفیة علمه بالحوادث وارادته بها وقدرته علیها فیتبلبلون بما
یتبلبلون ویقولون ما یقولون باقوالهم المختلفة
المخالفة بل المتناقضة ومن اراد النظر فیها فلینظر الی ما
کتبوه فی کتبهم الکلامیة وفیها ما فیها

## الفصل الثالث

استقر آرا القدما والمتاخرین من الحکما علی انه تعالی عالم بذاته
وبهذا العلم جمیع مخلوقاته وعلمه به وبها ازلی غیر متغیر وان

بلغ [illegible]

تعزب المخلوقات ولا يستلزم تغير مخلوقاته تغير علمه بذاته و
بمخلوقاته ولا يورث هذا جهلا اصلا ونوضح هذا على ما
استفدته من اقوالهم ولا باس ان انقل اولا مقالة الرئيس
بعبارته ثم احصلها بزيادة تفصيل قال الرئيس في
الشفاء في الفصل الذي يتبين فيه انه تع فوق التمام
كما ان اثبات كثير من الافاعيل لواجب الوجود نقص له
كذلك اثبات كثير من المعقولات بل واجب الوجود انما
يعقل كل شيء على نحو كلي ومع ذلك فلا يعزب عنه شيء
شخصي فلا يعزب عنه مثقال ذرة في السموات والارض
وهذا من العجائب التي يحوج تصورها الى لطف قريحة
واما كيفية ذلك فلانه اذا عقل ذاته وعقل انه مبدا كل
موجود عقل اوائل الموجودات عنه وما يتولد عنها و
لا شيء من الاشياء يوجد الا وقد صار من جهة ما واجبا
بسببه وقد بينا هذا فيكون هذه الاسباب يتادى بمصا دما
الى ان يوجد عنها الامور الجزئية فالاول يعلم الاسباب
ومطابقاتها فيعلم ضرورة ما يتادى اليه وما بينها من الازمنة
وما لها من العودات لانه ليس يمكن ان يعلم تلك ولا
يعلم هذا فيكون مدركا للامور الجزئية من حيث هي كلية
اعني من حيث لها صفات وان تخصصت بها شخصا
فبالاضافة الى زمان متشخص او حالة متشخصة لو
اخذت تلك الحال بصفاتها كانت ايضا بمنزلتها لكنها



تستند الى مبادي كل واحد منها نوعه في شخصه فتستند الى
امور شخصية وقد قلنا ان مثل هذا الاسناد قد يجعل
للشخصيات رسما ووصفا مقصورا عليها فان كان ذلك
الشخص مما هو عند العقل شخصي ايضا كان للعقل الى
ذلك المرسوم سبيل وذلك هو الشخص الذي هو واحد
من نوعه لا نظير له ككرة الشمس مثلا او كالمشتري و
اما اذا كان النوع منتشرا في الاشخاص لم يكن للعقل الى
رسم ذلك الشيء سبيل الا ان يشار اليه ابتداء على ما
ولنعود ص عرفته ونقول كما انك اذا تعلم حركات السماويات كلها فانت
تعلم كل كسوف وكل اتصال او انفصال جزئي يكون
بعينه ولكن على نحو كلي لانك تقول في كسوف ما انه
كسوف يكون بعد زمان حركة يكون لكذا من كذا شماليا
نصفيا ينفصل القمر منه الى مقابلة كذا ويكون بينه
وبين كسوف مثله سابق له او متاخر عنه كذا او مدة كذلك
بين حال الكسوفين الاخرين حتى لا تقدر عارضا من عوارض
تلك الكسوفات الا علمته ولكنك علمته كليا لان هذا
المعنى قد يجوز ان يحمل على كسوفات كثيرة كل واحد منها
يكون حاله تلك الحالة لكنك تعلم بحجة ما ان ذلك الكسوف
لا يكون الا واحدا بعينه وهذا لا يدفع الكلية ان تذكرت ما
قلناه قبل ولكنك مع هذا كله ربما لم تحكم في هذا
الآن بوجود هذا الكسوف او لا وجوده الا انك تعرف

جزويات الحركات بالمشاهدة الحسية وتعلم ما بين هذه
المشاهدة وبين ذلك الكسوف من المدة والبين هذا
نفس معرفتك بان في الحركات حركة جزوية صفتها صفة ما
شاهدت وبينها وبين الكسوف الثاني الجزئي كذا فان
ذلك قد يجوز ان تعلمه على هذا النوع من العلم و لا
تعلمه وقت ما تشك فيه انها هل هي موجودة بل يجب ان
يكون قد حصل لك بالمشاهدة لشيء مشارا اليه حتى تعلم
حال ذلك الكسوف فان منع مانع ان يسمى هذا معرفة
للجزئي من جهة كلية فلا نناقشه معه فان غرضنا الان
في غير ذلك وهو في تعريفنا ان الامور الجزئية كيف يدرك
يعلم ويدرك علما وادراكا لا يتغير معها العالم فانك اذا
علمت امر الكسوف كما توجد انت او لو كنت موجودا دايما
كان لك علم لا بالكسوف المطلق بل بكل كسوف كائن
ثم كان وجود ذلك الكسوف وعدمه لا يغير منك علما
امرا فان علمك في الحالين يكون واحدا وهو ان كسوفا
له وجود بصفات كذا بعد كسوف كذا وبعد وجود الشمس
في الحمل كذا في مدة كذا ويكون بعد كذا وبعده كذا ويكون
هذا العقد منك صادقا قبل ذلك الكسوف ومعه وبعده
فاما ان دخلت الزمان في ذلك فعلمت في آن مفروض
ان هذا الكسوف ليس بموجود ثم علمت في آن آخر انه
موجود ولم يبق علمك ذلك عند وجوده بل يحدث علم



آخر ويكون قبل ذلك التغير الذي اشرنا اليه ولم يصح
ان يكون في وقت الانجلاء على ما كنت قبل الانجلاء هذا
وانت تعلم زماني وآني واما الاول الذي لا يدخل في زمان وفي
حكمه فهو بعيد ان يحكم حكما في هذا الزمان وذلك الزمان
من حيث هو فيه من حيث هو حكم جديد او معرفة جديدة و
اعلم انك انما كنت تتوصل الى ادراك الكسوفات الجزئية
لاحاطتك بجميع اسبابها واحاطتك بكل ما في السماء واذا
وقعت الاحاطة بجميع الاسباب ووجودها انتقل منها
الى جميع المسببات ونحن سنبين هذا من ذي قبل
بزيادة كشف فتعلم كيف يعلم الغيب وتعلم من هنا كيف
ان الاول من ذاته كيف مبدا يعلم كل شيء وان ذلك
لانه مبدا شيء هو مبدا اشياء اما اشياء باعيانها وحركاتها كذا
وما ينتج عنها كذا الى التفصيل الذي لا تفصيل بعده
على الترتيب الذي يلزم ذلك التفصيل لزوم التعدية
والتادية فيكون هذه الاشياء مفاتح الغيب انتهى
افاده وتفصيل هذا وتوضيحه باجماله
ان العالم قد يصير مضافا الى المعلوم بهيئة يحصل في ذاته
وبسبب العالمية كالتيامن والتياسر فان الاضافة قد
يكون نفس هذه الاضافة من غير زيادة وقد يكون بهيئة
او حال في المضاف كالعلم وقد يكون بحال في المضاف
والمضاف اليه كليهما كالتحاب والتعاشق ويحتمل ان لا

بلغ [illegible]

يكون زآيدة على المضاف بل منه والعالمية زآيدة على الاضافة
فان المعدوم قد يصير معلوما ثم العلم اما زماني بان يعلم المعلوم
في زمان وجوده وهو علم جزئي متغير بتغير العلم زمانا واما
غير زماني واريد بالعلم بالوجه الكلي هذا وبالوجه الجزئي
ذاك وبهذا يظهر فساد ستر طعن المتاخرين بالمتقدمين
فيما راوه من اقوالهم ان الواجب يعلم الكل بوجه كلي وكيفية
علمه بالوجه الكلي انه تع يعلم الموجودات كلها باسبابها
قبل وجودها فعلمها قبل وجودها وفي حال وجودها
وبعد هذا واحد غير متغير بوجه لا يورث تغيرها في
الاشياء تغيرا فانه يعلم كل جزئي باسبابه لا بانه حدث
في هذا الزمان المشار اليه ثم العلم بالجزئي بانه جزئي
غير قابل للشركة انما يكون بالاشارة الحسية او بما
يقوم مقامها واذا لم يكن علمه بالجزئي الحادث في زمانه
بانه حادث في هذا الزمان المشار اليه لم يكن علمه
متغيرا بعدم ذلك الجزئي فواجب الوجود لا يكون
علمه بالجزئي بالوجه المشار اليه ولا ينافي ذلك
علمه بجميع خصوصياته وحالاته مثلا ذلك بان
منجما اذا علم ان القمر اذا كان في درجة ثم
يسيره تحرك فقارن الشمس عند العقدة فكسف
الشمس ثم فارقها فانجلت الشمس وما اشار
اشارة حسية الى الساعة التي فيها قارن الشمس



كان علمه قبل الكسوف وبعده وحاله واحدا لم يتغير واما
اذا اشار الى الساعة فقد تغير علمه والفرق بين العلمين
كما في واجب الوجود يعلم الكل بالوجه الاول فلا يتغير علمه
والذي يعلمه المنجم بالوجه الاول يجوز حمله على كسوفات
كثيرة واما الواجب فانه يعلم الكل بالوجه الاول يعلم ان
كلها لا يتكثر لا يتكثر فيعلم ان العقل الاول لا يكون الا
واحدا وكذا كل اخرى فواجب الوجود لا يعلم الشي
من وجود ذلك الشي ليكون علمه بزمان زمانيا بل وجود
كل ممكن قديم وحادث من علمه وعلمه بالكل وكل سابق
على وجوده ولانه يعقل ذاته يكون سائر الاشياء مراده
لذاته لا لملك الاشياء هذا محصل تمام افادة لهم من
الكلام في المرام على ما حصلوه واني احسب انه بالتمام
غير تمام بل الذي عليه اعتمادي وانعقد عليه اعتقادي
ان الواجب واجب ان يكون عالما بجميع الاشياء بجميع
الوجوه والانحاء لا يعزب عن علمه شي مما في الارض
والسماء بوجه من الوجوه ونحو من الانحاء ولعل الذي
اشار اليه اولا في الشفاء من ان بعض العلوم نقص
اعتذارا فنقص منه ونقض الدعوى التي ادعاها من
ان العلم بالجزئي بالوجه الجزئي انما يتاتى بالاحساس
او الانتهاء ظاهر بوجوه منها علم النفس المجردة بذاتها
وقد اعترف وصرح بانه ليس بالة جسمية زيادة

بلغ العرض على
... نسخة ...
... 
وانا عبد محمد ...

دلایل علم حضوری

تحصيل بزيد تفصيل حاصل ما حصله الرئيس ان
الله تع لتنزهه عن الالة الحسية لا يتمكن من الاشارة
الى حاضر فلا يعرف حضور ما حضر ولا تفرق بين الحاضر
و الغائب وايد هذا بما يروى من انه ليس عنده ربك
صباح ولامساء. ولا يخفى ان الذى حصله ان حصل كان
نسبة جهل ومعلوم ان نسبة الجهل جهل وانى اعلم
ان هذه النسبة جهالة ولا يهولنى كثرة القائلين من
بعض الحكماء وافراد من المتكلمين ولقد احسن من قال
باک از آنها که غافلان گفتند باک تر زانکه عاقلان گفتند
عليها ادى وهو اعجام اول الاول والقاء واهمال اول الاخر
والقاف عكس ما نظمه الناظم ويروى ثم انه ما اتى احد
من العلماء بدليل يدل على ان العلم بالحضور منوط
بالاشارة الحسية بالة جسمية ثم ان الرئيس ابا على
ابن سينا في الشفاء صرح بالدعوى التى ادعاها من عدم
التغير في الواجب اصلا وما اتى بالدليل وفي النجاة و
رسالة له في المبدا والمعاد اتى في الاستدلال بعبارة
واحدة هي هذه واجب الوجود بذاته واجب الوجود
من جميع جهاته والا فان كان من جهة واجب الوجود
ومن جهة ممكن الوجود فكانت تلك الجهة تكون له
ولا تكون له فلا يخ عن ذلك وكل واحد منهما بعلة تعلق
الامر بها فكانت ذاته متعلق الوجود بعلة امرين لا يخ

[illegible]

١٢٣

منهما فلم يكن واجب الوجود بذاته مطلقا بل مع العلتين
الوجودتين او عدمى او وجودى فواجب الوجود لا
يتاخر عن وجوده وجود منتظر بل كل ما هو ممكن له
واجب له فلا له ارادة منتظرة ولا طبيعة منتظرة و
لا صفات من الصفات منتظرة الفصل
الرابع ان الذى احسبه انه يمكن تحرير هذه الدعوى
بوجوه على سبيل منع الخلو الاول ان واجب الوجود
بذاته واجب من جميع جهاته بذاته يعنى انه لا يمكن الا ان
يكون له كمال وحال وصفة لم يكن منشاؤه نفس ذاته
بل كان له من غيره والعلة اذ ليس في الوجود واجب
غير ذاته ولا ممكن غير معلول لانه فكل صفة وكمال يحصل
ويكون له لا يكون له الا من ذاته بوسط منه او بغير وسط
والشى الواحد لا يتغير ذاته بذاته ولا يوجب لذاته سلب
ما اوجبه بذاته وهذا الحكم يحكم به ضرب من الاشراق بل
كل فطرة سليمة وفطنة صحيحة ولا يعرض بطبيعة الارض
المقتضى لكرويتها البرودة واليبوسة لما قرروه في موضعه
فان قيل كثيرا ما يقتل احد نفسه ويقطع عضوه و
يشرب ما يفسده ويضره قلنا ان هذه التوهمات
فاسدة وتخيلات باطلة تعرضه من اسباب خارجة
غيرنا شئة من نفس ذاته والذى يكون الكل منه لا يتاتى
له مثل هذا على ان القابل والفاعل فيما قبل متغايران

[illegible]

الوجه الثانى ان الواجب الذى انتهى اليه سلسلة
الممكنات يجب ان يكون واجبا موجودا بذاته لا بغيره اذ
كل ما يغايره معلول له فلم يكن بالغير موجودا موجدا للغير
والا لتوقف ايجاده للغير على الغير فلم يكن بالمعنى موجد
موجودا ومنتهى للسلسلة ثم بعد ايجاده الاغيار لم يكن
شئ منها مغير الذاته لما تقدم ولوجوه اخر لا يخفى ولكمال
ولنتمم الوجهين بوجه فنقول ان للحكماء قاعدتان
اصلوهما وجعلوهما من المبانى والمصادرات و
بنوا عليهما كثيرا من الحكميات اولهما قاعدة الامكان
الاشرف اشار اليها القدماء من العرفاء والحكماء و
اجملها الرئيسان وفصلها صاحب الاشراق وهى متضمنة
لحكمين الاول ان كل علة اشرف من معلولها الثانى
ان الممكن الاخس لا يوجد الا بعد وجود الممكن الاشرف
القاعدة الثانية ان شيئا من الاشياء لا يوجب بذاته
بتوسط او بغير وسط نقصا وخسة فى ذاته ثم بعد تمهيدهما
نقول قد اشير فى الوجه الثانى الى ان الواجب الموجد
للممكنات لا يتوقف ايجاده للغير على الغير ثم اذا اوجد
الغير لم يوجد غيره نسبا وبه شرفا ولا اشرف فيكون كل
غير اخس فذلك الغير الاخس ان كان لكماله او موجبا
مورثا لكماله كان ذاته بذاته فقط اشرف منه بذلك
الكمال فيلزم هدم احدى القاعدتين بل كلتيهما فان

سؤال

١٢٤

سؤال سائل قائلا انه على ما قررته يعلم الحاضر بحضوره ولم يكن
يعلمه قبل حضوره بهذا الوجه قلنا ان هذا ليس بعلم جديد
حادث لم يكن بل هو فى الازل يعلم انه يحدث حادث بعد
فيعلمه بالحضور و فرق بين العلم بالحضور فى الازل
والعلم فى الازل بالحضور بعد وتوضيح هذا وتفصيله انه
تع يعلم فى الازل كل واحد من الممكنات بجميع ما له من
الحالات فيعلم ازلا ان كل حادث يوجد فى اى حال اى حال
ويعلم انه اذا وجد علمه بالحضور وعند عدمه علمه بعدم
الحضور والغيبة فعلمه بحضور كل حاضر عند حضوره
فرع بل فرد لعلم واحد كلى ازلى هو ان كل حادث يعلمه حال
وجوده وحدوثه بالحضور فيعلم انه حاضر حال كذا ويعلم
انه يعلمه حال حضوره بالحضور وحال عدمه بالغيبة فعلمه
بالحضور لم يحدث بعد ان كان غير معلوم فلم يتجدد له
علم لم يكن ولا علم بما لم يكن معلوما فانه يعلم الكل بكل
الحالات والخصوصيات بكل وجه ازلا وابدا فاعرف
هذا فانه مع وضوحه لا يخفى عن دقة فهذا اوجه من التوجيه
كانه خال عن خلل بوجه وفى كلام الاعلام توهمات
الاوهام بيت از دام عنكبوت كه بهر مگس تنند
نتوان اميد داشت كه عنقا شود شكار الوجه
الثالث ان واجب الوجود لذاته لا يمكن ان يحدث و
يتجدد له كمال وجمال وصفة لم يكن له اصل ومنشا دائما

ازلا وابدا وهي اصل لايجاده وبارادته الحوادث وهذا
الاصل ازلي ابدي به يوجد الحوادث بارادته ومنها العالم
بكله واجزائه والايجادات والارادات المتجددة كلها
ناشئة منه بالذات من الاصل المشار اليه فان قيل قول
الحكماء على ما هو المشهور منهم ان الحوادث تحدث من
فواعل اخر لا منه قلنا هذا زعم المتاخرين من المتفلسفة
الذين ليس لهم شان في الفلسفة ولا مكان في الحكمة
وساير المحققين من القدماء والمتاخرين من المتاخرين
صرحوا بخلافه كالرئيسان الحكيمان ابو نصر الفارابي
وابو علي بن سينا البخاري صرحا غير مرة بان فاعل
الكل وكل واحد من الممكنات هو الواجب تع وقال
بهمنيار تعلا وافادة ان سالت الحق فلا موثر في
الوجود الا الله ثم بعد تحرير الدعوى بطبق عبارة
النجاة على ما اشرنا اليه من الدليل مما لا يخفى
على من عرفهما فاعرف هذا

[margin] بما سمعناه وقد بقي بعد ... بعض الكلام فان من ... علينا بالانعام اسرعنا ... والكمال ... ٩٢٥





رسالة للتر
الهيولى ومبحث كيفية تركب الجسم منه والصورة ووجه
التركيب الاتحادي بين النفس والبدن على ما هو مذهب
سيدنا ومولانا وجدنا صدر الحكماء استاد
العلماء على الاطلاق بدر الافاق الشمس التبريزي
الاشراق صدر الحقيقة محمد بن منصور الحسيني
قدس الله سره وكرم الله وجهه ورضي عنه
والرسالة
من تاليف ولده وخليفته ولسانه وتلميذه وسنه
القاطع النجم اللامع اعني والدي وامامي وشيخي
واستادي ومولاي ومقتدائي غوث الورى
علم الهدى شمس الضحى بدر الدجى استاد البشر
العقل الحادي عشر اكمل اهل النظر امام الحكمة غياث النفوس
النيّر الاعظم خليفة جده رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم النور بن النور
ناصر الشريعة اهل المنصور من الله عليه السلام والتحية والرضوان
اللهم اغفر له ولعبده وتلميذه وولده محمد بن منظور رضي الله عنه

بسم الله الرحمن الرحيم

يا غياث الورى صيرنا منصورا على العدى فايدنا لمقر برما علم سيدنا محمد سيد من اتى برسالة وكتاب فيهما النور والهدى عليه وآله العرفا الصلوة والسلم والتحية والدعا وبعد فان الفقير الحقير غياث المشهور بمنصور يقول ان ابى وسيدى ابو الالباب وسيد اعاظم الحكما والعلما قد علق على الشرح الجديد تعليقات فيها تحقيقات وتدقيقات وكان المولى النبيل المجادل الجليل مظهر سوء المقال نظر اسم الجلال لما علمها مضر اهل الاحد منها ورد ما منتحلا فيها تارة واخرى متوضيا لها او معترضا عليها وكان من شنشنة الاستار والاخفاء نحو فانمن مباحثات راى الافخم منها مرة بعد اخرى وشمرة جهده في التغيير والاخفاء ثم برز منها الا قليلا وكلما برز منها شيا توهمنا رفعها ودفعها ولهذا جاء تعليقا تاما متفرقة الاجزاء ثم بعد برهة برز منها ابرزة في النفس والهيولى طرفا فيها امور شنيعة وتعريفات فيحة فراينا افضاح حاله وافضاح من حمل على مقاله فلنحرر اولا دعاوى الاستاد ثم نشتغل برد الرد والايراد فاتحة نسالك بحلالك مما يكف توورط في الشغب والمراء والمخاصمة والاصرار ان نستشع ونستمع قول الاستاد اذ قال بالاتحاد وان البدن هو النفس قبل هذا الاتحاد وجدت مخالفا لكلام الاعلام من اهل الحكمة والكلام اولانه لا يلايم مذاقك وعند ذلك فاعلم اولا ان هولاء المتبوعة في الايام من الانام هم الصوفية والمتكلمون المقيدون بملة حبا الاسلام والمشائية والاشراقيون الذين انحلوا الزمام ومن يعرف و فهم كلام هولاء الاعلام ان كان من ذوى الافهام ما خفي عليه انه غير مخالف ولا مناف لشئ من آرائهم ومذاهبهم ومقاصدهم واهوائهم اما الصوفية فلانه من اصولهم ان الكل واحد ظهر في مظاهر وما يرى من الكثرة انما هو جلوة الوحدة في المظاهر الصورية والمعنوية المجردة والمادية كما صرح به الجنيدى فعلى اصولهم تكون الكثرة

تتورط

هل

على المتكلم الاشارة بهذا الى الهيكل المحسوس

١٢٤

التي انبا رالبها الاستاد قدس سره لازمة قال ناظم عقايدهم نظم

يك زمان بحر وكهي صحرا شود ها گاه كوه قاف وگه عنقا شود ها

وقال الصوفي الالهي صاحب المثنوي في تجليات الانسان بكل شان مثنوي

از جمادى مردم و نامى شدم ها وز نما مردم بحيوان سر زدم ها

مردم از حيوانى و آدم شدم ها پس چه ترسم كى ز مردن كم شدم ها

بس بميرم از بشر بار دگر ها تا برآرم از ملائك پر و سر ها

بار ديگر از ملك قربان شوم ها آنچه اندر وهم نايد آن شوم ها

پس عدم گردم عدم چون ارغنون ها گويدم انا اليه راجعون ها

راجعون گفت و رجوع آن سان بود ها كه گله واگردد و خانه رود ها

چون كه گله باز گردد از ورود ها پس فتد آن بز كه پيش آهنگ بود ها

پيش افتد آن بز لنگ پسين ها اضحك الرجعى وجوه العابسين ها

ثم انك ان فهمت ما ذكرت وانحلت في رسالتك العورات التي سميتها بالزورات ظهر لك ان الذي افاد الاستاد قدس سره يحتمل حمله على معاقد تلك العقائد فلا وجه للاصرار في الانكار فاعتبروا يا اولى الابصار واما المتكلمون فهم ينكرون تجرد النفس الانسانية ويقولون على ما قال الامام قدوة اهل الكلام من انكر كون الانسان نفسه هو هذا الهيكل المخصوص المحسوس المتحرك الساكن الصحيح المريض المتكلم الساكت الذي تركب من هذه الاعضاء الكاملة وانه خارج عن هذا العالم و هو موجود في عالم آخر فقد خرج عن الفطرة وهذا القول اشبه بالسفسطة منه بالفلسفة واما المشائية فقد اثبتوا في الانسان قوة مجردة وسموها نفسا وصرحوا بان تلك القوة

صورة نوعية للبدن المادي واستدلوا على وجود تلك القوة باربعة
عشر دلائل واعترض على كل منها بوجوه وما اتى احد منهم بتمام شيء
من تلك الدلائل ثم لو تمت مادلت على خلاف ما افاد الاستاد قدس
سره فافهم ان شاء الله واما الاشراقيون فمن هو منهم
اشد اشراقا واكثر اكتنا لم يجد الا ما وجده الصوفية وغيرهم
كغيرهم من المشائين قال اللوكري في نقل اقوال المشائين
ان نفس الانسان اتحد مع بدنه ولهذا يقول قمت وجلست
وتحركت وعلمت ونقل الامام الرازي في تفسير قوله تعالى عز
وجل قل الروح من امر ربي ان بعض الحكماء ذهب الى ان
النفس المجردة تتحد مع البدن العنصري وعلى الثاني و
هو ان لكون التشنيع والتسبيع لانه لا يلائم مذاقك فذلك يدل
على صحته وعدم سلامة مذاقك ومن يك ذا فم مر مريض
يجد مرا به الماء الزلالا او لانه لا تقدر ان تراه فذلك من
سوء دائك وعدم صحة رؤيتك شعر اذا لم يكن للمرء عين صحيحة
فلا غرو ان يرتاب والصبح مسفر واذا كان ذلك العناد واللدد
والاستبعاد منك بانيوسك وتمكنك وتوهمك بما او همك ورائك من القرمطة التي
طنطنتها من الفلسفة فاطع ما يأتيك من المفصل لعلك تهتدي الى السبيل فنقول ان
الاستاد المتحير الهمام ودفع مخالفات تبرأ الآتي في كلام الاعلام اصل اصولا اولها تركب
الجسم من الهيولى والصورة وغرضه من هذا الاشارة الى دفع استبعادات ومخالفات آراء
في هذا من كلام العلماء المتأخرين منهم والقدماء فان المشهور عند الجمهور من آراء الفرقة الناجية
ومنهم اهل الحق الموحدون وشيعته وهم جم غفير وتبعهم جمع كثير من المتأخرين كالاشراقيين والمتكلمين
ان الجسم المفرد البسيط غير مركب وله جزءان حل احدهما في الآخر ومن

بلغ درس

بلغ قراءة على حضرة المصنف
ادام الله ظلال افضاله وكتبه
الكريم بخط الشريف [illegible]
وانا عبيد وولده صدر
في ثاني عشر شوال
سنة الف و[illegible]



آراء الفرقة الاولى تركيبهما وان الحال الصورة والمحل مادة وهيولى ثم الاشهر منهم ان
الصورة فصل واحد باعتبار وان المادة وهي الهيولى جنس او هي هو بوجه و
يرد على هذا الوجه صورة وتصوره اشكالات مع مخالفات فالاستاد اراد دفع
فافاد ان التركيب بين المادة التي هي الجنس بوجه والصورة التي هي فصل باعتبار تركيب
اتحادي واراد ان منع الصورة في الخارج عين المادة وهما متحدان بل في الخارج امر
واحد فهما في الخارج غير متغايرين متغايران في الذهن والتصور وتوضيح ما افاد
الاستاد ان المراد بالصورة في الصورة المصورة ما به حصلت الهيئة بالفعل لها
هي هي وبالمادة ما تكون بالقوة جوهرية فاذا صورت بالصورة وصارت عينها حكم
الهيئة بالفعل كالاخشاب في الباب فانه يتصور بها يتصور المادة والصورة
بهذا المعنى واطلاق الصورة والمادة على هذين مستفاد من كتب الرئيس ومنها
الشفاء فالتركيب الاتحادي الذي ادعي انما هو بين الصورة والمادة بهذا المعنى
وهذا المعنى ولا يخفى انه بهذا المعنى يرد ايرادات شتى ولا يدعى انه ليس في الجسم صورة
حال بمعنى آخر ولو كانت فليست هي الصورة التي هنا كلام الاعلام في هذا المقام
وبهذا يظهر جنسية المادة وفصلية الصورة باعتبار بلا اعتبار الاصل
الثاني ان النفس متحدة مع البدن وذلك انه قد يراد بالنفس الصورة التي تصدر عنها
عنها الافاعيل مختلفة بقوى مختلفة ارادة او غيرها فافاد ان النفس التي اتحدت مع البدن
هي الصورة بهذا المعنى وقد حكم الحكماء بوجود الصورة المنطبعة كما يرى في الاشارات
والمحاكمات وسائر كتب الحكماء سيما الرئيس على ما صرح به في كتبه ومنها الشفاء والنجاة
ثم انه قد يقال ان صورة الانسان هي نفسه التي يشير اليها كل احد بانا فالاستاد لدفع
الاستبعاد والاستنكار الكائن في هذا المقال افاد انه لعل القائل اراد بالصورة ما هو
اولا وبالنفس المصورة آنفا اذا صدرت عنها افاعيل مختلفة بقوى مختلفة

فان الصورة المنطبقة الانسانية كذلك ولا محذور في ذلك ولا يبعد ان يكون للانسان
قوة مجردة يسمى نفسا ناطقة وفي افادات الحكماء الا المعتبر لشارات شتى كما لا يخفى على الناظر
في كتب المتاخرين والقدماء ثم انه ظهر مما افاده الاستاد انه يقول انه ظهر انه غير ظاهر ان
يكون الذي يشير اليه كل احد بانا امر مجرد انه عالم آخر غير قابل للحركة المكانية ضعيفة
كل احد من العقلاء بلا تحمل تمحل ومجاز باوصاف الجسمانيات كالحركة والقيام والقعود
وان لم يكن الانسان مجردا انما وجد عن هذا العالم ثم المجادل الجليل والمشاغب
البنيل اخذ ينكر الاستاد ويشنع عليه ويقرر ان الانسان مجرد لما قرره من ظواهر
اقاويل بعض واعترض على الاستاد بانه يلزمه انكار المعاد فان البدن ينعدم ويفنى
واعادة المعدوم محال على ما سيصرح بمضمونه فنقول له ايها المجادل انشو كجا لكن و
هبا ذلك انه لو كان الانسان مجردا لكنت انا والاوكين من الانا مجردة غير قابلة للوضع
والاشارة والملازمة ظاهرة وبطلان اللازم ضروري والمشاهد خلافه ولو كان
ذلك كذلك فما بالك بجلالك تضطرب وتغتم بغيبتهم وبما تعلم منهم من توابع قابلية
الوضع والاشارة ثم اني رايت في بعض ورقات فيها شيء من تعليقاته بخطه هذه
العبارة نكتة من رجع الى نفسه وجد حقيقة نفسه جوهرا مجردا فالعرفا حيث قالوا
النفس الانسانية مجردة ارادوا به الانسان نفسه لا نفس الانسان وهي جزؤه او
قوة من قواه على ما توهمه الظاهريون والاستبصارات والمكاشفات تدل على ما قلنا
لا على ما قالوا على ما نظهر من مقالات صاحب الاشراق فالانسان نفسه جوهر مجرد والبدن
مركبه ومركوبه لا انه هو هو قال الشيخ في الاشارات بل هو انت عند التحقيق ومما
تؤيد ما قلنا ان ارباب التعبير يعبرون الحمار بالبدن يحكى انه راى رآئي في منامه ان حمارا
راى عليه [illegible] الى اليه فضاربه حجرا وانكسر رجله فحكى رؤياه على معبر ماهر فقال انه المولى
فضل الله الاسترآبادي فقال انه تعرج الى الجبل تصيد فتنكسر رجلك وكان الامر



١٢٨

كذلك وقال الولي من راى في رؤياه ان حاره قتل فيقتل بدنه بمثل ما راى قبل الرؤيا بما
يرى الانسان على ما هي عليه على ما حققناه في الزوراء واقول كيف تقول تبصر بما يمكن
فيك ان بدنك بالهيئة الهيئة وما بين الجنة والجلبة واللمة واللحية والعبارات الفصيحة
والكلمات البليغة جار عليك لساك واما قول الشيخ فيجب فيه ما حققه الشارح من ان
ما حسبه المادة والبالكمة من تعبيرات الرؤيا لو تاملت فيها وجدتها مؤيدات لما ادعوا
وذلك ان الرائي في الرؤيا كثيرا ما يرى نفسه مصورة بصورة مناسبة لسيره واخلاقه
كحيوان مشابه للطوارة الطوارة والخلاقة للخلاقة وبالغواية في ذلك حتى قالوا انه في
النشأة المعادية هل يكون كذلك فيحشر سيئها بصورة حيوان غلب اخلاقه عليه ثم
استلزام المعاد للتجرد غير بين ولا مبين وظ ان المراد بالمعاد الوارد في الشريعة الحقة
ويجب اعتقاد الاعتقاد عليه انما هو المعاد الجسماني فان اراد بالمعاد في قوله يلزمه انكار
المعاد المعاد الروحاني فبعد الاغماض والاعراض عما في هذا الاستلزام من التجوز
الكلام فلا نوان يمنع بطلان اللازم على ما هو ظ كلام اهل الاسلام وان اراد المعاد
الجسماني فلا نم ان الذي يمنع تجرد صورة الانسان يلزمه انكار المعاد الجسماني فان جمهور
اهل الاسلام والعلماء الاعلام من ارباب التفسير والكلام ينكرون التجرد ويقررون المعاد
الجسماني والذاهبون الى التجرد من اهل الكلام لا يتعدى عددهم عن ستة على انه ما ازاح
بدليل تام على ما نظهر من كتب الكلام ثم على ما حسبه من التجرد ان كان المعاد في المعاد هو
البدن الاول بعينه لزمه انكار المعاد الجسماني بناء على ما قرره وحسبه دليلا من ان البدن
ينعدم ويفنى واعادة المعدوم محال كما لا يخفى وان كان بدنا آخر لزمه مخالفة الشرع والعقل
ومحذورات اخر شتى لا تخفى على اولى النهى اما مخالفة الشرع فلما هو الظ في النصوص والبينات
من الاحاديث والاخبار والآيات واما مخالفة العقل فلاستلزامه التناسخ المذكور
منعه اكثر الحكماء وجمهور العلماء بالدلائل العقلية على انه مخالف للقوانين الشرعية

ظهور ما

واما المحذورات الاخر فظاهرة بعد عن اظهارها واما قوله البدن يفنى واعادة المعدوم
محال فشبهة منقولة عن اهل الالحاد ممن يريد افساد الاعتقاد والعلماء الاعلام
اصحاب التفسير وارباب الكلام جزاهم الله خيرا بتوسعهم قواعد الاسلام افادوا
ما يغني برد امثال هذه الشبهة والاوهام وبسيط الكلام في المرام كما في كتبهم في
التفسير وعلم الكلام انظروا معاشر المسلمين الى هذا القاضي العادل كيف يشنع على
سيد مؤمن عالم فاضل بان اعتقاده وما افاده من الكلام على وفق عقائد اهل
الاسلام والعلماء الاعلام نعوذ بالله من شرور الانفس وسيئات الاعمال ومرات
الاقوال الاصل الثالث ان العناصر في المركبات العنصرية معدومة لعدم
اعمالها التي تظهر منها حال بساطتها فلا يطلق على شيء من اجزاء المركبات اسماء بسائط
فكل جزء من العنب عنب ومن الياقوت ياقوت ولا شيء منها نار ولا ارض ولا ماء ولا
يمتنع ان يكون في العناصر التي هي اجزاء المركبات قوة باقية لكن صورة بعض آخر فلا منافاة
بين ما قرره وحرره الرئيس من بقاء الصور الاصل الرابع ان كل امر واحد
طبيعي خارجي ان كان له اجزاء كثيرة فهو من حيث انه واحد غير كثير فان اعتبر جهة
وحدته لم يكن كثرته معتبرة فيكون كثرته بالقوة حيث اعتبر وحدته بالفعل وما اراد ان
الكثرة معدومة مفقودة بل اراد انها غير معتبرة ولا ملحوظة من تلك الجهة وبعد تحرير ما
حررنا وتقرير ما قررنا على ارباب النهى واصحاب الفطانة والذكاء انه لا يرد على شيء منها
شيء من الايرادات التي اوردها المجادل الجليل والمشاغب النبيل باتحاد النفس و
البدن والصورة والهيولى واستبعد ذلك والمعترض عليه بقوله ليس الامر على ما
توهمته وذلك ليس كذلك فما بالك بجلالك نسيت مقالك السالف الذي قررته
في الزوراء من اقوالك انه ليس في الوجود الا وجود واحد وسائر ما يتوهم وجوده
انما هي اعتباراته وشئونه ولا كثرة في الخارج اصلا واذا كان ذلك كذلك فمن اين

[illegible]

١٢٩

٣٤

تفصيل التحصيل نسب الى الاستاد قدس سره انه قال بالاتحاد
بين النفوس الانسية وابدانهم العنصرية فاستبشع واستشنع
ولم يشعر بان النفس لها معنيان احدهما الصورة النوعية
الانسية وثانيهما النفس المجردة التي تتعلق بالابدان
العنصرية وان المراد بما حكم باتحادها مع البدن هي الاولى
لا الثانية ولو توهم انها الثانية فليتفطن بان للاتحاد وجهان
احدهما كونهما واحدا فيحمل احدهما على الآخر وثانيهما ان
يكونا جزئين لامر واحد طبيعي فيحتمل حمل الاتحاد على الثاني
لا الاول على ما سيأتي توضيحه ثم لو قال بوجود جوهر
مجرد يتعلق بالبدن فلوجوده وكيفية تعلقه وجوه
الاول ان لا يكون جزءا للبدن ولا آلة له فيكون
الانسان هو البدن الذي يصدق عليه حد الانسان بجنسه
وفصله وهو الحيوان الناطق الذي يكون لا محالة جسما
ناميا حساسا متحركا بالارادة ناطقا ولا شيء من المجرد
بحيوان ولا جسم ولا نام ولا متحرك واما الناطق فان
اريد به مدرك الكليات والمعقولات فلا تم ان العلم
الادراك لا يكون الا حصول صورة المعلوم في العالم
او في آلة من آلاته ولم لا يجوز ان يكون حينئذ اضافة
اشراقية على ما هو رأي كثير من العلماء منهم الحكماء
الاشراقية فانهم يقولون ان الصور المرئية في المنامات
والمرايا كلها صور مثالية معلومة باضافات اشراقية و

ليس شيء منها بمنطبع في شيء من القوى الانسانية والمحقق
الطوسي في شرحه للاشارات اذا التزم امتناع حصول
الصور المعقولة في الواجب قرر ان معلوماته صور منطبعة في
العقل الاول والواجب يعلم العقل الاول بكل ما فيه و
لما كان العقل الاول ليس بالة له تع فانه منزه عنها ويلزمهم
ان لا يكون ذلك العقل معقولا ولا معلوما له وانهم قرروا ان
علم النفس هو مشاهدة المعقولات والمعلومات في الجوهر المجرد
العقلي ولما كان الجوهر المجرد لا يكون آلة لذلك العالم ولهذا
نظاير اخر شتى لا نطول بها فعلى هذا لا يجوز ان يكون الانسان و
هو جسم عالما بالصورة المعقولة المنطبعة في ذلك الجوهر المجرد
لاضافة اشراقية الوجه الثاني ان لا يكون ذلك الجوهر المجرد
جزء للانسان ولكن يكون آلة اذا التزم ملتزم اصرارا ان المعلوم
يلزم انطباعه في العالم او آلته ويلتزم عنادا ان العقل الاول
آلة للواجب وان العقول الات للعالم علم النفس فنقول
مع تلك الالتزامات المستنكرات المستبعدات وانكار العلم
بالصور المثالية والتزام امكان حصول الكبير في الصغير لا
يبعد التزام وجود ذلك المجرد الذي ينطبع فيه صور
المعقولات لا يقال كيف يكون مجرد آلة لجسم والجسم لا
يفعل الا بالوضع لانا نقول الادراك ليس بفعل وليس
ذلك المجرد بالة له في فعل وعمل بل العلم اضافة ونسبة
اشراقية ~~وذلك كما ان شاهد صورة او نفسا في امر خارج فان~~

فيكون



فيكون كمن يشاهد صورة او نفسا في لوح وامر خارج فان
ذلك الامر الخارج لا يكون آلة في ذلك الادراك بتوسط
الالة بين الفاعل والمنفعل وانهم الالة قد لا يكون آلة في
الفعل وكثيرا ما يكون للاجسام والجسمانيات نسب واضافات
الى المجرد او المجردات فان الاجسام والجسمانيات كلها مخلوقة
لله تع على ما هو الحق او المجردات اخر على ما اشتهر من المتفلسفة
فان قال قايل يرد على هذا ايرادات اولها انه لو كان العلم نسبة و
اضافة فاذا حصل للعالم نسبة واضافة الى صورة منطبعة في امر
فقد حصل له اضافة الى معروض تلك الصورة فينبغي ان يعلمه
ولكن لا يعلم ذلك المجرد الثاني انه اذا كان العلم اضافة الى
صورة معقولة فاي حاجة الى اثبات مجرد خاص متعلق بالبدن
فان صور المعلومات كلها منطبعة على رايهم في المبادي العالية
المجردة الثالث انه لم يخصص صورة بالاضافة اليها لا غيرها
قلنا الجواب عن الاول انا لا نم ان كل نسبة الى عارض يستلزم
ان يكون هي بعينها او مثلها نسبة الى معروضه فان لكل نسبة و
اضافة خصوصية والاضافة العلمية اضافة خاصة ولا يستلزم حصولها
لشيء حصولها بعينها او مثلها في غيره فيكون لها وجه وجهة مخصصة
الا ترى ان المتاخرين من المتفلسفين اطبقوا على ان صور
المعلومات كلها منطبعة في العقل واذا ارتفع الحجاب بين
بين النفس انعكس بعضها الى النفس فيعلمه فكما انه فيما قرروه
رفع الحجاب لا يستلزم انعكاس جميع الصور التي في العقل الى النفس

ولا يلزم العلم بالعقل لذلك فيما نحن فيه لتعلق كل اضافة علمية بكل
معلوم علة خاصة بها تحصل فيعلم ذلك المعلوم لا غير ولا يبعد ان يكون
حصول صورة حسية مناسبة لتلك الصورة العقلية في الحاسة
مخصصا للتعلق وللاضافة العلمية الى تلك الصورة العقلية لا غير
والجواب عن الثاني ان الكواذب غير منطبعة في المبادي العالية
فلعلها تنطبع في ذلك الجوهر المجرد وبهذا تجلى ان الانعكاس الذي
حسبه المتاخرون فيه ارتياب ولعله غير صواب ولا يظهر له وجه و
توجيه الا بتكلفات اشرنا الى شيء منها فيما علقنا على شرح المطالع
القطبية على انا نقول ليس الغرض اثبات ذلك المجرد وتعلقه
بالبدن بهذا الوجه بل الغرض ان هذا المشاغب الجليل بجلالته
سمع انهم يقولون قد يتعلق بالبدن العنصري جوهر مجرد فظن من
عند نفسه وهو من بعض الظن ان هذا الجوهر المجرد صورة
نوعية للبدن المادي ولم يشعر بكثرة شعوره بان المجرد لا
يكون صورة نوعية لمادة او ماديا فتوهم او ظنه اخذ يشنع و
ينكر على ما اوهمه او توهمه فلاظهار سوء ظنه وفساد وهمه
اشرنا الى وجه بل وجوه يوجه بها وجود هذا المجرد وتعلقه بوجه
لم يلزم ان يكون مجرد صورة نوعية لمادي فلا يلزمنا اثبات
ذلك المجرد ولا كيفية تعلقه بالبدن واما ان محل المعقولات مجرد
فلو سلم وتم لا يتم به ما اوهمه او توهمه او ظنه الجليل المشاغب
المجادل بجلالته والجواب عن الثالث ان لهذا التخصص
احتمالات منها ما يظهر من جواب الاول ومنها ما تنبع الجواب



الثاني ومنها انه يحتمل ان لا يكون المنطبع في ذلك الجوهر
المجرد حين يعلمه العالم الا تلك الصورة فكل صورة علمية
معقولة انطبعت فيه تعلق بها العلم والاضافة العلمية و
بهذا الذي قررتها نظهر لخزانة المعقولات وكيفية اقترانها
وجه ما وعلى هذا يكون خزانة المعقولات كخزانة المحسوسات
لها اختصاص بالخازن ولعله اقرب مما اشتهر الوجه الثالث
ان يكون ذلك المجرد جزءا او يكون الانسان هو مجموع مجرد ومادي فيكون ذلك
المجموع جسما متحركا بجزء وعاقلا بجزء آخر ويكون مرجع الضمير في تحركت وتعقلت
على ما قالوه ولهذا وجه آخر على ما سنشير اليه فظهر انه لم يلزم على الاستاد
القول بالاتحاد بين المجرد والمادي واما الذي نقله الامام الكبير في تفسيره الكبير
عن بعض الالهيين منا انهم قالوا بالاتحاد بين المجرد والمادي فلعلهم ما ارادوا
ان المجرد حال تجرده متحد مع المادي ولا يبعد ان يكون مرادهم ان امرا واحدا
يكون تارة مجردا واخرى ماديا ولا يكون امتناع هذا بديهيا والى تجويز هذا
في الشفاء اشارة ما فان الرئيس استدل على ان الهيولى لا يكون مجردة عن
الصورة بانه لو كانت مجردة لكانت بالفعل شيئا ولم يكن مبهما فيكون لها
صورة تجرديه فلم يكن في حيز فاذا لبست صورة جسمية وكانت في حيز فعن
اي حيز تحصل وكيف تحصل فيه ولم ينكر ان يكون امر واحد تارة مجردا واخرى
ماديا مطلقا بل منع وانكر ذلك في الهيولى المبهمة لابهامها واستلزام
هذا الا يكون في المجرد مصورة بصورة ولا يجري ذلك في معين غير مبهم
لاحتمال ان يكون لتعينه مقتضيا لحصوله في حيز لو تحيز والهيولى
لعدم تعينها لا تقتضي هذا واحتمال اسناد التخصيص الى صورة

نوعية مصاحبة للجسمية مدفوع بما قررنة في موضعه على ان القائل بهذا
الاتحاد لا يلزم له القول بان تكون نفس مجردة ثم صارت مادية وبهذا يظهر
وجه في بطلان التناسخ بوجه بل غاية ما لزم لو لزم عليه ان تصير بعد
المادية مجردة فان قيل للقائل ان يقول انه استدل بوجه آخر على ان
الجسم لا يصير مجردا حاصله انه لو قسم ما يكون جسما او مجسما الى قسمين و
فرض مفارقة كل منهما عن الصورة الجسمية لم يكن بين القسمين حالة التجرد
وبينهما والكل لو تجردت فارق قلنا للقائل ايضا ان يقول ان هذا الوجه
الآخر مقدوح مجروح بوجوه منها ان صحة تجرد كل من الجزئين بانفراده
عنه ولم لا يجوز ان لا يتجرد لو تجرد الا الكل فيعود الى الحالة الاولى التجردية التي
لها كانت قبل التجسم لو كانت مجردة قبل والا فالى تجرد يحصل له بصورة
مجردة والما ان امتناع التجزية لازم لذاته فهل هذا الاول المسئلة فلا يجوز
ان يمنع هذا اللزوم ومما يناسب ان يكون مؤيدا لما نقله الامام عن بعض
الالهيين من الاتحاد ما يقوله الصوفية من ظهور امر واحد في المظاهر المجردة
والمادية على ما اعترف به هذا المشنع في العوراء التي سماها بالزوراء وما صرح
به الجندي من ان مشرب التوحيد يقتضي ان يكون للمجردات مادة مشتركة بينها
وبين الماديات وفي الفصوص الى هذا اشارة فمن تفصيلنا ظهر لك ان
الذي نسبته من غير دراية الى الاستاد والتشنيع حملته على ما استبعد غير
نص ولا صريح في مستبعد ولو حمل مستبشعا ومستشنعا على ما استبعد
فلا عليك ان تنكره وتستبعده فانك قررت وكررت في العوراء
التي سميتها لكونها زوراء بالزوراء وهو مما قرره الصوفية التي تفتخر
بتقليدهم والموافقة في اقوالهم والموافقة في اقوالهم



هذا ما ارى في بادي نظري من وجوه يوجه بها ما افاده الاستاد من
الاتحاد ولقد سمعت من بعض تلامذته وهو العالم العلم العلامة الشهيد
النبيل رحمة ربه الودود انه قال اني سالت من الاستاد انكم
تقولون ان الانسان جسم ومع ذلك يعقل المعقولات فاجاب
مفيدا لا يبعد ان يتعين في جسم امر غير منقسم يكون محلا للمعقول
غير منقسم فالتمست منه ان يشرح هذا زيادة شرح فامر بكتابه
هذه العبارة ان قيل الانسان جسم وكل جسم مادي فالانسان مادي
والمادي لا يصلح لان يكون محلا للصور المجردة فكيف يكون
عاقلا قلنا الانسان ذو اين ووضع صالح لان يتعين فيهما
لا يكون كذلك كما انه منقسم في الاقطار الثلثة وصالح لان يتعين
فيه ما لا يكون منقسما في شي منها كالنقطة او لا يكون منقسما
في جهتين كالخط او في جهة واحدة كالسطح فمن الجائز ان
يتعين فيما له وضع امر لم يكن له وضع واين فيكون في ذاته
عاريا عنهما اذ عروضهما بواسطة المقدار وهو امر خارج عنه
ويعين ما يتعين في شي قد يكون بعروض الاعراض كما يتعين
في الجسم الابلق محال متعددة لعروض الالوان له فاذا
عرضت صورة معقولة مجردة عن الاين والوضع للانسان
يتعين لعروضها امر مجرد عن الاين والوضع هو محل هذه
الصورة وهو المجرد العاقل وهي من هذه الحيثية ليست كما لا
اولا للجسم الطبيعي فان قيل اذا كان محل الصورة المعقولة
مجردا لزم ان يكون الانسان مجردا لانه محل لتلك الصورة

وهو المولى العلامة الذي فيه تقلبيه العيون
الحاج محمد حسن محمد التبريزي
نصره الله واحاط عليه

قلت ان اردت ان الانسان بتمامه محل للصورة المعقولة فهو
ع وان اردت انه ببعض ما ينقسم اليه محل لها فهو م لكنه
يلزم ان يكون ذلك البعض مجردا ولا ينافى ذلك ان لا يكون
الانسان غير مجرد فان الجسم ينقسم ويتعين فيه ما ليس له مقدار
كالنقطة كما فى الكرة المماسة بسطح مستو الا يرى انه يعرضه
جميع المقولات العرضية ولا يلزم ان يكون هذه كلها ذوات
مقادير واوضاع هذا ما نقله هذا العلامة قال استرخصت
فى الحاقه بحاشية التجريد فرخص وقال لا باس ولا يخفى
ان ما نقله عن الاستاد قدس سره ليس مما لا يخفى وجهه
على كل احد وانى ارى ان عدم الالحاق والترك اولى و
لهذا لم يكن فى المسودة بخطه هذا ومع هذا انى ارى ان اشرح
وابين هذا بوجه متين فاقول اولا ان كل جسمانى وضعى قابل
للقسمة بغير نهاية واقسام القسمة كثيرة الفعلية والوهمية
والفرضية العقلية وان وقف كل من الاولين فالاخيرة
غير واقفة الا ان الاجزاء فى تلك القسمة كثيرا ما يكون
قليلة صغيرة بوجه لا يمكن ادراك كل منها بانفراده مع
امكان ادراك الكل والجميع مجتمعا ويمكن ان يكون صورة
مدركة من الصور المدركة كذلك فاذا حصلت مثل تلك
الصورة فى قوة جسمية كان محلها ايضا كذلك مثل ذلك
الحال فى ذلك فاذا ادركت مثل هذه الصورة كانت مدركة
بغير قدر معلوم بوجه يمكن ان يشار الى اجزائه فان ذلك

يستلزم ادراك كل جزء بانفراده ولا يمكن ذلك لغاية الصغر
والفوت من المدرك والمدرك فاذا ادرك مدرك تلك
الصورة ولم يكن لها فى الخارج ما حصلت منه بخصوصه
لم يكن ادراكه لها مقترنا بوضع واين اذ لا يدرك وضع
الصورة فى الذهن فى شئ من الصور واينها ولما لم يكن
لماخذها الخاص وجود فى الخارج لم يكن وضعها الخارجى
مدركا معلوما فيكون تلك الصورة المعلومة المدركة فى
المدركة غير مدركة بالاين والوضع فيكون مجردة عنهما
فى المدرك والادراك وبعد التامل والنظر فى هذا
المعنى بتطبيق عبارته وافادته على هذا مما لا يخفى فاراد
بالتجرد التجرد فى الادراك والمدرك عن الصفات لا فى
الذات ولهذا اشار الى هذا بالعرض والدليل المبنى على
العقل لا يتعدى عن هذا
ع م ع ع

ثم بعد ذلك يرجع الى قوله ولا باس
٥

وجد في الخارج صورة مباينة للهيولى ونفس مباين للبدن مل من عل ادراكك او قواك
الزوراء قد تعبر او كما دونه كثيرة او واحدة وعلى كل حال يلزم عليك الاشكال فان كثرت
بطلت اقوالك الزوراء والا فالاتحاد والوحدة تحكم لا يخفى فهل يلتفت عاقل الى الاصرار على
ما يخالف كشفك لمقالك فان زعمت ان الكثرة في المراى ولا حقيقة لها والحق الكون
في كلها كانت كما لك منع تعريها للاباطيل وتخيلا للفاسدة من التخايل بل الحقيقة
بالاعراض دون التعرض والاعتراض ثم لعمرك نسالك وجه الزلة والجزمية في الهيولى
والصورة والنفس والبدن حيث اخرجتهما من حرام كشفك وجعلتها محروما من
افاضات افادك هذا ثم انه لم يلزم ولم يظهر فيما افاد الاستاد انكار المجرد بل
انما ظهر اثبات المجرد واثبات هذا لا يوجب نفي ذلك ولا باس بنقل ما قال الاستاد
قدس سره حيث قال في شرح ان الجنس كالمادة وهو معلول اعلم ان معرفة كيفية
تركب الجسم من الهيولى والصورة تقتضي تمهيد مقدمة هي ان التركيب قسمان احدهما ان
ينضم الى شيء آخر ويكون لكل منهما ذات على حدة في المركب منهما حتى يكون في المركب
كثرة بالفعل كتركيب البيت من اللبنات وتركيب المعجون من الاجزاء المائية والهوائية
والثاني ان يصير شيء عين شيء آخر ومتحدا معه ويكون كلاهما في المركب ذاتا واحدة
فيكون هناك واحد هو عين كل واحد منهما وعين المركب كصيرورة زيد كاتبا وصادقا
واحدة في الخارج ولنسم هذا القسم بالتركيب الاتحادي واجزاء هذا القسم يصح
حمله على المركب منها لاتحاد بمعنى في نفس الامر وان كان الصدق لا باعتبار الجزئية بخلاف
القسم الاول اذ يمتنع صدق اجزائه عليه لعدم اتحادهما في نفس الامر وتحقق الحمل
يستدعي اتحاد الطرفين فيما كامر فان قلت لما كان الجزآن في القسم الثاني واحدا
في نفس الامر فكيف يتصور التركيب قلت اعتبار التركيب فيه من حيث ان العقل ينقسم
ذلك الواحد الى قسمين نظرا الى ان احد الجزئين قد يكون موجودا ولا يكون عين الجزء

تحصيل التحصيل [illegible]

[illegible]

الآخر ثم صار عينه او نظرا الى امر آخر كان لكونهما معا امرا واحدا ثم ينعدم هذا الامر
من حيث انه عين احدهما ويبقى من حيث انه عين الآخر كالجسم والنامي فانهما معا امر
واحد هو الشجر مثلا واذا قطع الشجر انعدم من حيث انه عين النامي ويبقى من حيث انه
عين الجسم فالاجزاء في هذا القسم تحليلية عقلية لا انها ذوات متعددة في نفس
الامر مع قطع النظر عن تقسيم العقل اذا عرفت هذا فاعلم وفقك الله تعالى ان تركب
الجسم من الهيولى والصورة من القسم الثاني اعني التركيب الاتحادي اذ لو كان من
القسم الاول وكانت المادة والصورة ذاتين متخالفين فيه في الخارج لما صدق
المادة عليه باى اعتبار اخذ لما نقله الشيخ عن بعض المحصلين بقوله ان الاجزاء
المتغايرة بحسب الوجود يمتنع حمل تلك الاجزاء على المركب وكذا حمل بعضها على بعض
فان المتمايزين في الوجود الخارجي وان فرض بينهما اى ارتباط لا يمكن ان يقال ان
احدهما هو الآخر او يقال المجموع منهما هذا الواحد او ذلك الواحد وتشهد بذلك
بديهة العقل لكن المادة تحمل على المركب اذا اخذ بوجه كما نص عليه المص وصرح فيما
نقلناه عنه فكيف يكون المركب المذكور من القسم الاول وليجعل ما ذكرنا مخصوصا
بالهيولى الثالثة وصورتها ليقاس عليها سائر الهيوليات والصور ومعلوم
ان الاجزاء العنصرية ليست حاصلة بالفعل في المواليد الثلثة مثلا ليس في الياقوت
جزء ناري بالفعل والا لكانت الصورة الياقوتية حالة فيها لان حلولها في مجموع
الاجزاء حلول السرياني كما اطبق عليه جمهور مثبتيها ولو كانت الصورة الياقوتية
حالة في الجزء الناري وهي ح يكون نارا بالفعل لكونه نارا او ياقوتا معا وهو مح ويحقق
ياقوت غير مركب من العناصر الاربعة وهو خلاف ما اتفقوا عليه وكيف يكون الجزء الناري
موجودا فيه بالفعل ولا ينطفي في الزمان الطويل الذي يكون الياقوت فيه موجودا
مع صغر حجمه ومجاورته للاجزاء المائية ولان الاجزاء العنصرية ليست حاصلة فيه بالفعل

كما ان اى جزء مفروض فيه وان كان في غاية الصغر يكون ياقوتا واذا لم يكن الاجزاء العنصرية
حاصلة بالفعل في المواليد الثلثة لم يكن تركب المواليد منها ومن صورها من قبيل
القسم الاول من نحوي التركيب اللذين ذكرناهما فان العناصر ينقلب غذاء والغذاء
ينقلب اخلاطا والاخلاط نطفة والنطفة علقة وهي مضغة وكذا ينقلب شيئا فشيئا
الى ان ينقلب حيوانا وليس لما هو السابق في هذا الانقلاب بقاء بالفعل فيما هو
اللاحق حتى يكون فيه كثرة في نفس الامر بل كل واحد من الغذاء واخواتها امر واحد
طبيعي لا كثرة فيه في نفس الامر نعم للعقل ان يقسم كلا منها بحسب آثاره وخواصه الى
اقسام بعضها مادة له باعتبار وجنس باعتبار آخر وبعضها صورة له باعتبار و
فصل باعتبار آخر ويعضده ذلك ما ذكره الشيخ في الحكمة العلائية من ان الهيولى
والصورة واحد بحسب الذات متعددة بحسب المعنى وما ذكره في شرح الاشارات
من قوله وكما ان الشرف اعني البراءة عن القوة مترتب في صنف المراتب على التكافؤ
متدرجين الجانبين الى الهيولى التي ليس وجودها الا كونها بالقوة فهي نهاية الخسة
وكذا ما ذكره الامام في شرح الاشارات من قوله لان الهيولى شيء بالقوة ومتى حصلت
فهو الجسم وما ذكره بهمنيار في الالهيات كتاب التحصيل من قوله قد علمت ان الهيولى
ليست في موضوع فهي اذن جوهر والجوهرية التي لها ليس يجعلها بالفعل شيئا من
الاشياء بل بعد لم لان يكون بالفعل شيئا بالصورة كيف لا ولو كان تركيب الجسم منهما
على ان يكونا ذاتين حاصلين فيه في نفس الامر لم يصح توقف الصورة بانها هيئة الجسم
كما لا يصح توقيفنا السقف بانه هيئة البيت لكن عرفها الشيخ في طبيعيات الشفاء
بمباحث قال ان لكل جسم طبيعة ومادة وصورة واعراضا وصورته هي ماهيته التي بها
هو ما هو ومادته هي المعنى الحامل لماهيته واما اذا كان تركيب الجسم منهما على ان يكونا امرا واحدا
كما في القسم الثاني من نحوي التركيب صح توقيف صورة الجسم بماهيته لان هذا الامر الواحد

هو صورة غاية الامر انه يجوز للعقل ان ينتزع منه امرا مبهما فقد صار عين هذا الامر
الواحد الموجود في نفس الامر فان قلت قد صرح القوم بان الصورة علة للهيولى
ومع اتحادهما لا يتصور ذلك قلنا العلية المذكورة ليست من حيث انهما امر واحد
بل اذا صار الواحد كثيرا بتعمل العقل يحكم بعلية بعضها للبعض ولا يجب في ان يكون
هناك امر واحد يعرض له كثرة عقلية يتحقق العلية بينهما كالطبيب المعالج لبدن
نفسه فانه شخص واحد في الخارج وكالماهية التي هي علة لعوارضها المحمولة عليها مواطاة وهي
عينها في الخارج واذا كانت المادة والصورة كلاهما ذاتا واحدة في نفس الامر
فكل فاذا اخذ احدهما مقيدا بكونه فقط لم يصدق حمله على تلك الذات لانها
ليست احدهما فقط بل هي عين الآخر ايضا وهو ماخوذا بهذا القيد يسمى مادة
او صورة واذا اخذ غير مقيد بهذا القيد بل مطلقا يصدق حمله عليها وعلى الآخر
ايضا وهو ماخوذا كذلك يسمى جنسا وفصلا فاذن الجنس والمادة مفهوم واحد
اذا اخذ مطلقا كان جنسا واذا اخذ مقيدا بانه لا يكون معه غيره كان مادة وكذا
الفصل والصورة مفهوم واحد اذا اخذ مطلقا كان فصلا واذا اخذ مقيدا بانه
لا يكون معه غيره كان صورة فظهر ان الجنس والمادة متحدان بالذات مختلفان
بالاعتبار وكذا الفصل والصورة فان قلت كون المادة والصورة امرا واحدا
على ما ذكرتم انما يتم في المركب المتشابه الاجزاء كالياقوت اذ هناك امر واحد
بالفعل فيجوز ان يكون مادة وصورة باعتبارين واما المركب الغير المتشابه الاجزاء
كالفرس فلا يتصور فيه ذلك اذ هناك امور متعددة مختلفة الماهية كالعظم و
اللحم والعصب فكيف يكون هذه الامور المختلفة بالحقيقة عين الصورة الفرسية وهي امر
واحد قلت الفرس امر واحد طبيعي لا كثرة فيه بالفعل فليس لحم الفرس امرا واحدا
في نفس الامر بل هو بعض من امر واحد طبيعي وكذا الحكم في سائر اجزائه كما ان الياقوت



الاصم كذلك غاية الامر ان الاجزاء التحليلية المفروضة في الياقوت حقيقتها واحدة
والاجزاء التحليلية المفروضة في الفرس حقائق مختلفة ولا يلزم من ذلك كون الاجزاء
فعلية الا ترى ان الاجزاء المفروضة في الكيفية الواحدة التي يقع فيها الحركة انواع مختلفة
كما صرح به المعلم الثاني وان الاجزاء التحليلية المفروضة في الكرة الواحدة المحيطة
التي هي فلك الثوابت مختلفة الحقائق اذ بعضها جرم الفلك وبعضها كواكب مختلفة
كما صرح به في الهيات كتاب التحصيل الا ترى اجساما مركبة من العناصر والاخلاط
تحس وتتحرك بالارادة وتغتذي وتنمو وتطلب بدل ما يتحلل منها فيجب ان يكون اولا
لهذه الاجسام خصوصية جسمية ثم تصدر عنه فعلها من الحس والنمو والاغتذاء وطلب
بدل ما يتحلل يختص بهذا الجسم من حيث هو هذا الجسم فانه ليس لكل واحد من اخلاط
واجزائه العنصرية نمو ولا تحلل ولا اغتذاء كما ليس لكل واحد من اجزاء العين
ابصار بل الابصار للعين بما هو عين والنمو للبدن بما هو بدن فبين ان للحيوانات
والنباتات خصوصية اجسام ليس لكل واحد من اجزائها فوجود الاجزاء فيها انما
بالقوة لان كل ما له وحدة بالفعل فالاجزاء فيه بالقوة هذا كلامه وهو صريح
في ان الاجزاء في المواليد بالقوة وهي واحدة بالفعل كما حققناه فان قلت
التركيب الاتحادي الذي ذكرتم في الانسان غير معقول لان نفسه التي هي صورته
جوهر مجرد عن المادة كما ذهب اليه الشيخ وتبعه المحققون وبدنه جسم والتركيب الاتحادي
بينهما مستلزم لتجرد الجسم او لتجسم المجرد وهو محال قلت لا نسلم ان التركيب الاتحادي
بينهما مستلزم لذلك لما عرفت من ان الصورة والمادة ليسا امرين مختلفين في
الخارج حتى يكون هناك مجرد ومادي بالفعل ويلزم من صيرورتهما واحدا احد الامرين
المذكورين فان الانسان امر واحد انقلب النطفة اليه بالوسائط التي ذكرناها و
هو واحد طبيعي ليس له في الخارج جزء اصلا لا مادي ولا مجرد كسائر مراتب الاكوان

لعل
العراوة علية حمله
طه الآن ثم انه
وانا عبده ابن [illegible]

المذكورة والعقل بعينه بحسب تأديه الى جوهر قابل للابعاد نام حساس مدرك
للكليات ولا خفاء في ان تلبسه ببعض هذه الآثار كقبول الابعاد والنمو يستلزم
لان يكون له مقدار ووضع وحيز وتلبسه بادراك الكليات لا يستلزم تلبسه
بشيء من هذه الاشياء الثلثة فهو يدرك الكليات من حيث انه مجرد عن هذه
الثلثة وهذا هو المراد بالمجرد عندهم فان المجرد هو العريان وارادوا العاري
عن هذه الثلثة ثم لما جاز ان ينقلب الحيوان الى امر آخر لم يبق فيه بعض صفات
الحيوان دون بعض آخر منها كان مات الفرس مثلا فانه بقي فيه المقدار والشكل
واللون دون النمو والاحساس فاذا انقلب الانسان الى امر لا يبقى فيه المقدار
والوضع والحيز وبقي فيه ادراك الكليات في الجملة انقلب الى مجرد وخرج المجرد
الذي كان فيه بالقوة الى الفعل ولا دليل على امتناع ذلك فمنشا السؤال
اخذها بالقوة مكان ما بالفعل فاذن يكون النفس المجردة التي هي صورة الانسان
جزءا تحليليا له كما هو شان سائر الصور لا جزءا تركيبيا اذ لو كان جزءا تركيبيا
لزم لصور منها انا نفهم من لفظ انا وما يرادفه معنى يصدق عليه انه مدرك
الكليات وانه جالس مثلا فان كان هذا المعنى هو البدن لا يصدق عليه
مدرك الكليات اذ البدن مادي ومدرك الكليات مجرد كما بين في موضعه و
ان كان هو النفس او مجموعهما لا يصدق عليه مثل الجالس اذ يمتنع الجلوس على
المجرد وعلى مجموع مجرد ومادي ايضا ومنها ان القوم عرفوا الانسان بالحيوان
الناطق وفسروا الناطق بمدرك الكليات وهذا التعريف لا يصدق على
النفس المجردة وحدها وهو ظاهر ولا على مجموع النفس والبدن لانه ليس قابلا
للابعاد فلا يكون جسما ولا على البدن وحده لانه ليس بمدرك للكليات و
منها ان التركيب الحقيقي بين المجرد والمادي بحيث يصير مجموعهما امرا واحدا

١٣٧

بالحقيقة غير معقول ومن ثمه قال العلامة الجرجاني في حاشية شرح حكمة العين
واما ان الانسان ماهية مركبة من جزئين احدهما البدن المادي والثاني النفس
المفارق فليس كذلك لان كلا منهما تحت جنس آخر اذ النفس تحت الجوهر والبدن
تحت المقارن فلا تركيب بينهما اصلا اللهم الا باعتبار عقلي ولو سلم ذلك
فلم لا يجوز ان يكون العقل الفعال مع ما يفعل فيه وهو بدنه امرا واحدا بالحقيقة
اما اذا كانت النفس المجردة جزءا تحليليا من الانسان ويكون حصولها فيه بالقوة
لا بالفعل فلا يلزم تركيب امر واحد حقيقي من المجرد والمادي ويكون المعنى المشار اليه
بانا والمعرف بالحيوان الناطق هو هذا الامر الواحد الطبيعي وهو وان كان شكلا
متحيزا ذا وضع لكن ادراكه للكليات ليس من حيث انه كذلك فهو مدرك الكلي من حيث
انه مدرك له مجرد عنها بخلاف مدرك الجزئي ومما يدل على ان التركيب بين النفس والبدن
اتحادي ما ذكره بهمنيار في كتاب التحصيل بقوله فقد بان ان لبدن الحيوان مع جسميته
جسمية ومبدأ الافعال لا يصدر عن الجسم بما هو جسم مطلقا فيجب ان يكون بسبب آخر
وذلك السبب هو المبدأ الذي يسميه نفسا وبينه وبين البدن اتحاد حقيقي لا كالذي في
هذا ما افاده الاستاد وهذا راي منه مخالف للمشهور عند الجمهور في مسائل منها
اتحاد الصورة والهيولى ومنها اتحاد النفس والبدن ومنها عدم بقاء الفناء في
المركبات ومنها كون الاجزاء في المركبات بالقوة ومنها بقاء النفس مجردة مع
حكمه باتحاد النفس والبدن فان اختلج في خيالك وخطر ببالك كون هذه امور
مستبعدة مستشنعة فاعلم ان لفظ صورة الشيء يطلق اشتراكا على معان
منها الماهية التي بها هو هو ومنها القوة القائمة الحالة المحدودة ولفظ النفس يطلق
اشتراكا ايضا على معان منها الصورة التي يصدر عنها آثار مختلفة بقوى مختلفة وقد
يراد بها الصورة المدبرة فيراد بالصورة احدى معانيها تارة وذاك واخرى هذا ومنها

[illegible]

الجوهر المجرد ذاتا لا فعلا ثم اذا قيل لشيء انه بالقوة فقد يراد به انه مع غيره واحد
طبيعي لا انه غير موجود او ليس له ذات ولا افعال ولا صفات فكل مركب يكون واحدا
طبيعيا يكون اجزاؤه بالقوة بهذا المعنى فلو بقي بعد انحلال التركيب وظهرت نحو آحد
الظاهرة حالة الانفراد وعدم التركيب فقد خرج الى الفعل فعلا مقابلا للقوة حيث
صار شيئا واحدا طبيعيا مستقلا بعد ما كان كذلك مع غيره وبعد تصوير هذا لا يخفى
وجه ما افاده فانه اراد بالصورة حيث حكم باتحادها مع المادة المعنى الاول وبالنفس
التي قال باتحادها مع البدن المعنى الاول وهو الصورة بالمعنى الاول اذا اختلفت
آثارها بقوى مختلفة وظ ان هذا لا يستلزم انكار الصورة والنفس بمعنى آخر
فمحصل ما افاده ان الصورة نفسا كانت او غيرها حيث كانت فصلا بوجه كانت عين نوع
لا ملك فلم يلزمه انكار التركب على ما هو المشهور عند الجمهور بل غرضه ان الصورة التي
هي الفصل بوجه ليست هي الحالة القائمة التي لا تحمل على المحل والمجموع بوجه وانه
هذا لا يستلزم نفيه لذلك ولو انكر هذا التركيب الذي قيل انه من بدع المتفلسفين
المتأخرين كان موافقا للقدماء الاقدمين والحكماء الاشراقيين وجمهور المتكلمين
ولا يستلزم القول باتحاد النفس والبدن اتحادها بكل معنى ثم ان حكمه بعدم بقاء
العناصر في المركبات وصورها بمعنى بوجه لا يستلزم انكار بقاء صورها مطلقا بكل
وجه فلم يلزم مخالفته لما ذكره الشيخ واما حكمه ببقاء النفس مجردة مع قوله بالاتحاد
فليس بمستبعد ولا مستنكر اذ اريد بالنفس تارة معنى واخرى آخر واما الذي نقله
عنه من انقلاب المادي الى المجرد فما وجدته في المسودة التي عندي بخطه وعبارة المحررة
فيها منه ثم لما جاز انحلال تركيب بعض المركبات الى امور بان ينعدم بعض اجزائه وتركب
بعض جاز انحلال تركيب بعض آخر ببقاء الجزئين وزوال وحدة الكل فاذا صدر
من جزء بعد التحليل مثل ما صدر عنه قبله فقد خرج الى الفعل فان كان الانسان

مجموع البدن والنفس المجردة على ما ذهب اليه جمع فبعد انحلال التركيب بقي جزء منه و
يصدر عنه شيء مما صدر عنه قبله ولكن هذا مما ذكره العلامة في حواشي شرح حكمة
العين وان كان هو المجرد وحده لزمت المحذورات المشار اليها وان كان هو
البدن الذي تعلق به المجرد او هو مع على اختلاف القولين والاخير هو مذهب
اكثر المتكلمين فيمكن ان يبقى الانسان بالعلاقة وصيرورته انسانا وانحلاله يجوز
ان ينحل بعد كله تركيبه ويبقى مجردا لكون الباقي من الانسان هو هذا المجرد ويكون
الانسان المشار اليه بانا في نشأة مجردا وفي اخرى ماديا هذا غاية ما لزم الكلام
وظ انه لم يرد بالمجرد المجرد في الذات بقرينة بناء الكلام على مذهب اهل الكلام بل
اراد المجرد في بعض الحالات والسير والصفات كقطع العلائق والتعلقات والقول
بان الانسان يصير مجردا اظهر مما اشار اليه وقربه كثير من الاجلاء قال المولى الجليل
الرومي از جمادي مردم ونامي شدم الى آخر الابيات التي سننقلها وشبه كلام
غيره من العرفاء تبصر بجلتهم على هذا وبما ظهر لنا يظهر رد ايرادات صاحب الغواشي
فلنفصل ذلك فاملا قال صاحب الغواشي اقول هذا الكلام وان كان مما
تعرض عنه ولا تعرض عليه وقد نبهنا على حاله في تجريد الغواشي كما سننقله هذا
القائل ويورد عليه ما سيوضح حاله لكن جريانه في هذا التطويل الكثير التفصيل
القليل التحصيل ربما نفر الرجل فلذلك نشير الى جمل من مفاسده فنقول اولا
ان القوم بينوا تجرد النفس بدلائل كثيرة ومن الدلائل او بعض منها لو تم لدل
على تجردها بالفعل حال التعلق كما لا يخفى على احد وان لم يتم في من تلك الدلائل فما
الدليل على تجردها بالموت وما الدليل على بقائها بعد خراب البدن مع كونها مادية
حال التعلق ثم نقول حاصل كلامه ان الهيولى والصورة اجزاء تحليلية فان
العقل يحلل الجسم الى مادة هي جنسه وصورة هي فصله ولما كان الجنس والفصل

محمولين على النوع لكون المادة والصورة الخارجيتين عينهما متحدين معه في الوجود والا لم يصدق حمل الجنس والفصل عليه ولا يخفى على ذي مسكة ان التحليل العقلي يجري في البسائط كالالوان فان العقل يحللها الى جنس هو اللون وفصل يميزها كالقابض للبصر بالنسبة الى السواد والمفرق له بالنسبة الى البياض فلو كان الحال على ما ذكره لكان لتلك الاعراض هيولى وصورة مع ان الشيخ قد صرح بانهم مجمعون على ان ليس للاعراض مادة وصورة بل نقول هذا التحليل يجري في المجردات فانها جواهر مخصوصة ولكل منها جنس هو الجوهر وفصل يميزه عن غيره فيلزم ان يكون لها مادة فلا تكون مجردة بعين فعلم ان ليس مرادهم بالهيولى ما يحلله الى الجزء التحليلي الذي هو الجنس ولا بالصورة ما توهمه من الجزء التحليلي المميز في العقل الذي هو الفصل والا لكان ما سوى الواجب مطلقا ماديا عندهم فان التحليل الى الجنس والفصل يجري في جميع الممكنات من الجواهر والاعراض عند جمهورهم ولعل منشا وهمه انهم قد يطلقون المادة على الجنس ويسمونه المادة العقلية وهو بهذا المعنى متحد مع النوع في الوجود دون المادة المسماة بالهيولى التي اثبتوها بالبرهان وجعلوها معلولا للصورة فانها جزء خارجي للمركب منها ثم ما نقله من نفي بقاء صور العناصر في المركبات مخالف لما اطبق عليه المحققون من الحكماء كما يجي تفصيله وما ذكره من ان حلول الصورة النباتية مثلا في جميع الاجزاء حلول السريان ودعوى اتفاقهم عليه فان الشيخ ذكر ذلك في اثناء ما نقله عن بعض واجاب عنه كما ستطلع في اثناء البحث بعبارته وليس فيه ما تقتضي تسليمه كما لا يخفى على من نظر في ذلك الموضع بل الذي يقتضيه التحقيق ويستفاد من كلام الشيخ ان الصورة النباتية مثلا سارية في جميع اجزائه المركبة التي هي موضوعة للكيفية المزاجية دون اجزائه البسيطة العنصرية ولا باس ان يكون الشيء ساريا في بعض اجزاء الشيء دون بعض كما لا باس في كون الشيء ساريا في بعض اجزاء الشيء من بعض الحيثيات



اقول حمل الاتحاد بالذات على ما يحمل عليه حمله بعيد لفظا ومعنى وينبغي ان لا يحمل كلام الاعلام على ما يتوهمه اوهام العوام ولو كان مراد الشيخ من اتحاد الهيولى والصورة بحسب الذات اتحادهما من حيث كونهما جنسا وفصلا لا من حيث كونهما هيولى وصورة كان مؤيدا مفيدا لما افاد الاستاد فانه على هذا يظهر ان الجنس والهيولى واحد والتغاير باعتبار فيمكن ان يعتبر بوجه واعتبار يمكن حمله على المركب والفصل باعتبار لا باعتبار آخر ولو تغايرا ذاتا لم يمكن الحمل بوجه لما مر غير مرة ثم لا معنى لقوله معنى كلام الامام ان الهيولى اذا حصلت بحلول الصورة المائية مثلا صارت ماء بالعرض اذ لا معنى لكونها ماء بالعرض وليس في كلام الامام تعرض الى ماء بالعرض الذي ابتدعه فرقع ما فيها من السفسطة ثم ان كان الغرض بالعرض الذي زاد نفي الاتحاد الذي افاد الاستاد فلا يفهمه سفيه ولا يبتدعه ولا يعنيه ولا نبيه اذ الاتحاد ظاهر معنى ودلالة العبارة عليه ظاهرة وانكاره مكابرة والتمثيل بالجسم والسواد تخيل من غير تحصيل فان الجسم اذا حل فيه السواد كان اسود حقيقة اذ الاسود هو الذي عرض له السواد وقام به السواد فالاسود هو الجسم المعروض للسواد لا مجموع المعروض والعارض ثم ان اراد بقوله صار اسود بالعرض انه ليس باسود حقيقة والاسود ليس بمتحد معه فذلك سفسطة ظاهرة وان اراد بالعرض معنى آخر غير مستلزم لنفي الاتحاد فلا ينافي ما افاد الاستاد

من الاتحاد ولكنه هذا الاتحاد المعلوم الذى لا ينكره عاقل
فضلا عن فاضل ثم اذا حصلت الهيولى بالصورة المائية
وصارت الهيولى ماء بالعرض فهل يحصل ماء بالذات
ام لا وفساد الثانى اظهر من ان يخفى وكيف يحصل ماء
بالعرض ولم يكن ماء بالذات وعلى الاول ما هو ماء بالذات
اما الصورة او المركب منها ومن المادة او امر آخر خارج عنهما
وعلى كل من الاولين المادة اما عين الصورة متحدة معها
ام لا بل هما متغايران فعلى الاتحاد ظهر ما افاد الاستاذ
وبطلت مشاغباته ومجادلاته كلها وعلى التغاير فان
كان الماء بالذات هو الصورة كانت الصورة هى
المهية التى بها هو هو وهذا رجوع منه بتا واقرار بما
بالغ فى الاصرار على الانكار وايضا على التغاير فى كل
من الاولين لما لا يجوز ان يمنع فى كل ماء حصول مائين ماء
بالذات هو الصورة او المجموع وماء بالعرض هو الهيولى و
لا يسلم حصول مائين فى كل ماء ولم لا يجوز ان لا يكون الحاصل
الا ماء واحدا كما هو الظاهر ولو كان الماء بالذات هو المجموع فلا
تم ان جزء الماء بالذات وهو الهيولى ماء بالعرض بل حكم الذاتية
والعرضية فى الجزء والكل واحد كما صرح به القوم عن آخرهم
وبطلان الاخير ظاهر جدا وهل يسوغ لعاقل ان يقول
بحلول صورة مائية فى مادتها يحصل ماء آخر خارج عنهما على انه
يمكن نقل الكلام الى ذلك الماء الاخر فان هيولاه ماء بالعرض و
لم يكن ماء بالذات وكذا صورته وكذا المركب لما تقدم. ثم قال



دون بعض كالخط فانه ساوى السطح من حيث الطول دون العرض والسطح فانه
فى الجسم التعليمى من حيث الطول والعرض دون العمق وما نقله فى معرض الاستدلال
من كلام الشيخ لا يدل على مطلوبه لجواز ان يكون مراد الشيخ من اتحاد الهيولى والصورة
بحسب الذات اتحادهما من حيث كونهما جنسا وفصلا لا من حيث كونهما هيولى وصورة
بل يقول مراده كما ستعلم مما ستنقله من كلامه من اتحادهما بالذات ان الوحدة العارضة
لهما بالتركيب وحدة حقيقية لا وحدة اعتبارية كوحدة العشرة والعسكر وكذلك ما
نقله عنه من انهما ذات واحدة بل مثل هذا ينبغى ان يحمل لا غير فانه صرح مرارا فى الشفاء
بخلاف ما تخيله كما ستنقله وكذا ما نقله عن الاشارات وشرحه فان معنى قول الامام
ان الهيولى اذا حصلت بحلول الصورة المائية مثلا صارت ماء بالعرض كما ان الجسم
اذا حل فيه السواد مثلا صار اسود بالعرض وقد صرح بذلك المحشى بمثل ذلك
سابقا ومن البين ان ما هو بالعرض شىء فهو بالذات شىء آخر فالاتحاد الذى بينهما
كالاتحاد بين العرضيات ومعروضاتها وهو اتحاد عرضى كما سبق ولا نسلم فى ذلك ان
يحصل منهما ثالث كما فى العرضيات ومعروضاتها وهو كما توهم ان الاتحاد بين العرضيات
ومعروضاتها اتحاد فى الجعل والوجود توهم فى الهيولى والصورة مثل ذلك و
ليس الامر فى الموضعين كما توهم وما ذكره فى الاشارات معناه انه لا تقبل الوجود
لم يحل فيه امر آخر حتى تصير به بالعرض ماء او نارا او غيرهما فهى فى حد ذاتها بدون
الحال ليس الا بالقوة وانما تصير بالفعل بواسطة ما يحل فيه وهذا غاية الخسة ومنه
تعلم ان معنى كلام الامام فى الاشارات ان الهيولى فى حد ذاتها بالقوة ومتى حصلت
صارت جسما بالعرض كما ان الثوب اذا حل فيه السواد صار اسود بالعرض من غير
ان يتحدا فى الجعل والوجود والفرق بين حلول الصورة فى الهيولى وحلول الاعراض
فى محالها ان الاول متقدم على وجود المحل والثانى متأخر عنه كما هو مصرح به فى موضعه

وافق كلام الامام ظ فيما افاد الاستاذ ووجه
حمله تكلف ظ غير ممكن بعبارته وافادته وقوله
الامر كذلك فى الموضعين ليس كذلك وذلك لبعد
بذلك ثم قال

العرض انه الحال المقوم بالمحل وفي تعريف الصورة انه الحال المقوم لما حل فيه وكان

في تصور الاتصاف السابق على وجود الموصوف نوع غموض لكنه يغتفر المتأخرين

وقال لم يكن عند القدماء فرق بين الحال والعرض الى زمن ارسطاطاليس فالشيخ

ذكر الفرق وحققه بعضهم من ان اتصاف الهيولى بالصورة من حيث انها صورة ما

متقدم على وجود الهيولى واتصافها بها من حيث انه صورة مشخصة متأخرة عنها

كما سبق في الحواشي ولا يخفى ان عبارة بهمنيار صريحة في ان الهيولى ليست في حد ذاتها

شيئا بالفعل بل هي مستعدة لان تصير شيئا بالفعل وحاصله ما هو المشهور من ان

الصورة شريكة لعلة الهيولى كما تحققه واما ما نقله من ان الشيخ عرف الصورة بانها

ماهية الشيء حيث وصف الصورة بان الجسم بها هو هو فمراده ان حصول الجسم بالفعل

بسبب الصورة والباء في قوله التي بها هو هو انما هو للسببية واما الباء في تعريف

الماهية بما به الشيء هو هو فالمراد بها غير السببية اذ للعربية في ان الانسان مثلا

لا يصير بسبب ماهيته نفس الانسان وليس في قوله ماديته هي المعنى الكامل لماهيته ما يدل على

ان ماهيته هي الصورة اذ كما يصح وصف الهيولى بانها حامل الصورة يصح وصفها بانها

حامل للجسم ثم ما توهم من انه على تقدير اتحادهما في الوجود يصح تعريف صورة الجسم بماهيته

غير مسلم قوله لان هذا الامر الواحد هو صورته فلما صورته ليس تمام فلا يصح تعريفها

بماهيته كما لا يجوز تعريف الفصل بماهية الشيء ولو صح ذلك نظرا الى اتحادهما في الوجود

لصح تعريف الهيولى ايضا بها فان الاتحاد مشترك بين الهيولى والصورة عنده

ثم لو كان الصورة تمام ماهيته وهي بعينها الفصل عنده كان الهيولى التي هي الجنس

عنده خارجا عن الماهية وهذا مما لا يقول به مميز فضلا عن عاقل ولو كان الصورة

ماهية الشيء لجاز وقوعها في جواب السؤال عنه بما هو وح يكون ماخوذا مطلقا ليصدق

عليه فكان فصلا على ما صرح به فيقع الفصل في جواب ما هو مع ان ما يحمله من ان الجسم

اقول ان هذا الفرق على ما توهم لا يفيده ولا

يضر الاستاد ولا يخفى ان عبارة بهمنيار

صريحة فيما افاد الاستاد لا فيما يحمله المحشي دل

للافادة ثم قال هـ



والغطر وغيرها اجزاء تحليلية للفرس مع اختلافها بالماهية وان تلك الاجزاء ليست موجودة

بالفعل تخالف لحكم الفطرة وللمحقق الشيخ وغيره من ان القسمة الوضعية انما يكون على

امور متحدة معه في الماهية وبذلك ابطلوا مذهب ذيمقراطيس وقال الشيخ في الفصل

الثاني من المقالة الثالثة من الهيات الشفاء او الوحدة بالاتصال المعتبرة

مع المقدار فقط واما ان يكون مع طبيعة اخرى مثل ان يكون ماء او هواء ويعرض

للواحد بالاتصال ان يكون واحدا في الموضوع فان الموضوع المتصل بالحقيقة جسم

بسيط متفق بالطبع وقد علمت هذا في الطبيعيات فيكون موضوع وصف الاتصال

ايضا واحدا في الطبيعة من حيث ان طبيعته لا ينقسم الى صور مختلفة وانت تعلم

انه على ما تخيله يكون الاجسام كلها حتى المركبات متصلا واحدا فلا حاجة في اثبات

الهيولى الى تكلف البرهان على اثبات ان هناك جسما متصلا واحدا وايضا اذا لم يكن

اختلاف الحقائق مانعا من الاتصال كما صرح به ههنا وكذا اختلاف الحركة والسكون

وحدوث السطح بين الجسمين كما سيصرح به في جواب ايراد اتى عليه في تجديدات

الغواشي حيث نقول ان الكوكب على تقدير حركاتها على مراكزها متصل واحد

مع الفلك وسيبين ذلك بان السفينة تجري على بعض الماء مع انه باق على اتصاله فلكن

جميع اجسام العالم متصلا واحدا اذ ليس فيها الا اختلاف الحقائق والحركات و

السطوح ثم كيف يصح اثبات الهيولى بطريان الانفصال فان الانفصال انما هو

بحدوث السطح وحركة بعض اجزائه مع سكون الآخر ومع اختلاف الحركة ولا شيء منها و

لا مجموعها سببا للانفصال المعدم للجسم فكيف يثبت الهيولى وما تمسك به من

الكيفيات المفروضة في الحركة الكمية ساقط فان الموجود من الحركة هي التي في

التوسط وتلك الانواع ليست اجزاء تحليلية له بل هي حدود موهومة مفروضة في

ذلك التوسط بسبب فرض انقطاعه الا ترى ان تلك الانواع انية ومتعاقبة في

الانواض فكيف يكون اجزاء المتوسط الموجود المستمر وسيجي لذلك تفصيل عن
قريب وما نقله عن بهمنيار من ان وجود الاجزاء في المركبات بالقوة ان حمل على ما
تخيله كان مخالفا لما تقرر من القواعد التي وافق بهمنيار فيها القوم مثل ان الانقسام
الفرضي لا يكون الا للامور المتشابهة في المهية ومن البين ان اللحم والعظم و
العصب وغيرها من اجزاء البدن مخالفة في المهية بل كان مخالفا لصريح العقل
ولعل مراده ان تلك الاجزاء وجودها على الانفراد والانحياز عما يتصل بها بالقوة
وبالجملة ما حمل عليه غيرهم ومن نظر في كتابه هذا وجد فيه كلمات مموهة ونظير
من المباحثات التي جرت بينه وبين الشيخ لم يكن مرضيه كمال الارتضاء
وقد شنع عليه صاحب المطارحات في بعض المباحث تشنيعا بليغا وسنستقل
ذلك في موضع يليق به ونسبه الامام الرازي الى البلادة وما نقله عنه من الاتحاد
الحقيقي بين النفس والبدن فمراده ان مجموع النفس والبدن معروض لوحدة
حقيقية لا اعتبارية كما في العشرة والعسكر كما ذكرنا في توجيه عبارة الشيخ
وايراد الوضعي في مقابلته مشعر بذلك فالمراد من الاتحاد اتصافهما بالوحدة
التركيبية بان يحصل من مجموعهما امر واحد بان يتحد بحسب الوجود حتى يكون
احدهما عين الاخر بحسب الوجود ويظهر جميع ما ذكرنا من عبارة الشيخ في
الشفاء حيث قال في الالهيات الاشياء التي يكون فيها اتحاد على اصناف
احدها ان يكون كاتحاد المادة والصورة فيكون المادة شيئا لا وجود له بانفراد
ذاته بوجه ما وانما يصير بالفعل بالصورة على ان يكون الصورة امرا خارجا ليس
احدهما ويكون المجموع ليس ولا واحدا منهما والثاني اتحاد اشياء يكون كل واحد
منهما في نفسه مستغنيا عن الاخر في القوام الا انها يتحد فيحصل منها شيء واحد
اما بالتركيب واما بالاستحالة والامتزاج ومنها اتحاد اشياء بعضها لا تقوم بالفعل

بالذي يقوم بالفعل ويجتمع من ذلك جملة مسماة مثل اتحاد الجسم والبياض ومن
الاقسام كلها لا يكون المتحدات فيها بعضها بعضا ولا جملتها اجزاؤها ولا يحل شيء منها على
الاخر حمل التواطؤ ومنها اتحاد شيء بشيء قوة ومعنا الشيء منهما ان يكون ذلك الشيء لا
ان ضم اليه فان الذهن قد يعقل معنى يجوز ان يكون ذلك المعنى نفسه اشياء كثيرة
كل واحد منها ذلك في الوجود فيضم اليه معنى اخر يعين وجوده بان يكون ذلك المعنى
معنا فيه وانما يكون اخر من حيث التعيين والابهام لا في الوجود كالمقدار فانه
معنى يجوز ان يكون الخط والسطح والعمق فهذا المعنى في الوجود لا يكون الا احدها
لكن الذهن يجد له من حيث يعقل وجودا مفردا منها اعتبارية فانظر كيف قسم الاتحاد
الى اتحاد المادة بالصورة واتحاد الاشياء التي يستغني كل منها عن الاخر في القوام
ويحصل منها شيء واحد بالتركيب او الاستحالة والامتزاج واتحاد المعروض بالعرض وصرح
بانه ليس شيء من المتحدات في هذه الاقسام عين الاخر ولا المجموع وهذا تصريح منه بانه
ليس المراد بالاتحاد ما تخيله بل ما ذكرناه وقال في الفصل السابق على هذا الفصل
تفصيلين وكل بسيط فان مهيته ذاته لانه ليس هناك شيء قابل لمهيته لم يكن ذلك الشيء مهيته
المعقول الذي حصل له لان ذلك المقبول كان صورته ليس هو الذي يقابله حده
لا المركبات بالصورة وحدها هي ما هي فان احدا من المركبات ليس هو من الصورة وحدها
بل حد الشيء يدل على جميع ما يقوم به ذاته فيكون هو ايضا يتضمن المادة بعضه وبهذا يعرف
الفرق بين المهية في المركبات والصور والصورة دائما جزء من المهية في المركبات و
كل بسيط فان صورته ايضا ذاته لانه لا تركيب فيه واما المركبات فلا صورتها ذاتها
ولا مهيتها ذاتها اما الصورة فظ لانه جزء منها واما المهية فهي ما بها هي ما هي وانما هي ما هي
بكون الصورة مقارنا للمادة وهو ازيد من معنى الصورة والمركب ليس هذا المعنى ايضا بل
مجموع الصورة والمادة فان هذا هو ما هو المركب والمهية هي نفس هذا التركيب الجامع للصورة

والاداة هذا الكلام وانت تعلم ان البرهان قد دل على ان مدرك الكليات لا يكون الا مجردا
فاذا كان النفس متحدا مع البدن في الوجود وانما يصير مجردا بالموت كما يجليه لم ينطبع
فيه الصور الكلية فيلزم ان لا يدرك الكليات الا بعد الموت والكم كيف يتصور
استحالة المادي الى المجرد واذا كان النفس المجرد من مراتب استحالة البدن لا يكون
الآثار المترتبة على التجرد حاصلة بالفعل ما لم يتحقق الاستحالة كما ان آثار النطفة لا
توجد في الغذاء وآثار العلقة لا توجد في النطفة وهكذا آثار المضغة وآثار البدن
لا توجد في الثلث فلا يصح ما ذكره من انا نفهم من لفظ انا معنى يصدق عليه انه مدرك
الكليات ولا نم انه يصدق على مفهوم انا انه جالس بل ذكر الشيخ وغيره ان المشار
اليه بانا هو النفس المجرد ووصفه بصفات الاجسام من حيث تعلقها به كيف انها في
الوهم هو وبالجملة الاطلاقات العرفية لا تقتنص منها الحقائق الا ترى ان العرف يصف
الباري بصفات تختص بالاجسام ويشير حال التوجه الى جانب السماء مع تنزهه
عن الجهات وصفات الاجسام كما دل عليه البرهان والمعرف بالحيوان الناطق هو
مجموع النفس والبدن فان هذا المجموع جسم كما حققه الشيخ في الشفاء لانه جوهر يمكن
فيه فرض الابعاد اذ لا يلزم ان يكون جميع اجزاء الجسم دخل في قبول الابعاد فان
الجسم الطبيعي لا دخل للصورة النوعية التي هي جزؤه في ذلك بل قبولها انما للصورة
الجسمية لا غير فكذلك هذا المجموع يمكن فرض الابعاد فيه وان لم يكن للنفس التي بمنزلة
الصورة مدخل فيه ثم هذا المجموع مدرك للكليات اي ذو ادراك الكليات لاشتماله
على النفس المجردة التي هي المدرك لها بالذات وليس شرط صدق المشتق على الشيء قيام
مبدأ الاشتقاق به بل علاقة ما بينها فانهم صرحوا ان صدق الحداد على زيد مثلا بمعنى
ان الحديد موضوع صناعته هذا اذا اريد بالناطق المدرك للكليات واما اذا
اريد به المعبر عما في الضمير كما ذهب اليه بعض فضلاء المتأخرين ويلوح من عبارة الشيخ

[illegible] قوله ما افاده الاستاذ لا يستلزم استحالة استحالتها ... لهذا مزيد تفصيل ...



في الحكاية العلامة وغيرها فهو تعريف للبدن المتعلق به النفس ولا شبهة فيه فان البدن
يتلفظ بما عليه من النفس صورة هي مبدأ التعبير عما في الضمير بالحديث او ما يقوم مقامه
كالاشارة اقول كل ما سرده مكابرة ومعاندة وسفسطة وقرمطة ولو
ساغ هذا الورود ايرادات شتى ثم لا يذهب على من له فهم بل وهم صحيح ان صدق
مدرك الكليات على الانسان ليس بان ادراك الكليات لجزءه وعلاقته بالجزء
كما عرفت ثم الذي اورده من الترديد غير سديد ولا مفيد فان مدرك
الكليات صادق على الانسان وارادة معنى آخر من لفظ الناطق لا يمنع هذا
الصدق بل الكلام في صدق المعنى لا في اطلاق اللفظ ثم قال نعم
لا نم ان التركيب الحقيقي بين المجرد والمادي غير معقول اذا كان ذلك المجرد
متعلقا به تعلق التدبير والتصرف كما بين النفس والبدن وكون كل منهما
تحت جنس آخر لا يقدح فيه وليت شعري اذا لم يكن للاختلاف في الحقيقة
مانع من الاتصال الحقيقي بل من الاتحاد في الوجود فلماذا منع من التركيب
الحقيقي ولا استناد جواز التركيب الحقيقي بين الجوهر والعرض كالسرير فلماذا لا يكون
بين جوهر وجوهر وعدم التركيب بين العقل الفعال وبين الاجسام لانه ليس
متعلقا بها تعلق التدبير والتصرف ولو كان كذلك لكان نفسا لا عقلا فقوله
العقل الفعال مع ما يدبره خبط جلي على انه لو جاز اتحاد النفس مع البدن
فلقائل ان يجوز تدبير العقل والجسم فما يكون جوابكم فهو جوابه اقول
تركب امر واحد من جزءين على نحوين احدهما ان يكون كل منهما موجودا ابدا
مستغنيا في حد عن الآخر في الوجود فيوجد وان لم يوجد الآخر ثم يحصل
منهما امر ثالث كالسكنجبين المركب من الخل والعسل وكل منهما مستغن عن الآخر

في الوجود والتعين وثانيهما ان لا يتوقف احدهما في الحصول والتعين على الآخر والاستناد
على ما سمعت منه يمتنع التركيب بين المجرد والمادي بالنحو الاول ولا يمتنع بالنحو الثاني والتركيب
بين النفس المجردة والبدن على ما قرره الحكماء بالنحو الثاني فان هذه النفس انما تحدث عند حدوث
البدن وتتعين وتتشخص به فيمتنع ما توهمه جمع من ان النفس المجردة موجودة متعينة في حد ذاتها
عن البدن الذي تعلقت به ومن هاهنا وبهذا ظهر بطلان التناسخ بوجه وليس ذلك التركيب
للتعلق بالتصرف والتدبير على ما اوهمه او توهمه فان تعلق العقل بالجسم اشد من هذا
ثم قال ـــ من البين انه على تقدير اتحاد النفس والبدن تكون الصورة العقلية ذات
وضع متحيز ومقدار متعين وشكل معين فلا تكون كلية ولا يجدي اختلاف الحيثية كما لا يخفى
وعلى تقدير التنزل اذا جاز انطباع الصورة الكلية في الجسم في الدليل تجرد النفس
بعد قطع التعلق ومنه يطلع الناظر على جلية الحال ولعمري لولا تشبث اهل الجدال و
اغترار الجهال بامثال هذا المقال لم يكن لهم في الوقوف في ذلك عذر لطالب الكمال
اقول ـــ على تقدير ان يكون محل الصور المعقولة الكلية ليست الا النفس المتحدة بالبدن
النفس بمعنى آخر شيء جزء للانسان وقوله فلا تكون كلية ممنوع لا يتفرع اصلا على ما قدمه فانه انما
يلزم لو لزم ان تكون تلك الصور ذات وضع واين واني يستلزم ذلك كما ان تكون
المعلوم تلك الصورة كذلك ولا نعلم انه لا نعلم اوضاع الصور الخيالية المنطبعة في القوى
الجسمية الوضعية ومواضعها قال ـــ الوجه الثاني صاحب التجريد الموجود في الذهن هو الصورة
المخالفة في كثير من اللوازم فعلى هذا المانع ان يمنع لزوم اتصاف المعلومات العينية بما وصف به
الصور الذهنية وبالعكس والا لما نعلم المعلومات العظيمة الكثيرة بالصور الذهنية الصغيرة
فانها صغيرة لا تتجزأ لا محال تتجزأ بازديادها على محالها والقسم اذا جاز الاختلاف بين الصورة
وذي الصورة في القدر فلم لا يجوز اختلافهما في الوضع والاين ثم ان هذا البحث دل

الجليل



الجليل بكلام الاحد تشنيع لحكاية ورواية من غير دراية فانه لعله سمع ان محل المعقولات مجرد و
الانسان يدرك المعقولات فظن بوجه انه هو تمام محل المعقولات وانكر كثيرا من الضروريات
واني ان ارشدته فيما مضى الى كثير من الاحتمالات التي بها نظر سوء الظن وفساد وهمه وهناك
احتمالات اخر منها ما قرره وحرره العلامة علاء الدين علي القوشجي في شرحه للتجريد
من ان المعلوم هو الحاصل في الذهن وموضع العلم القائم بالذهن فيجوز ان يكون
الصور الذهنية اينية ووضعية ولم تكن المعلومات العينية وضعية اينية ومنها
ما صرح به الرئيس في علم الاول بالممكنات من انه غير حالة فيه ثم من العجب الذي لم يتيسر
منه تعجب انه يقول اذا لم تكن النفس مجردة لم يكن معاد ولم يتشوّ بكلامه ان المعاد
الذي يجب الاعتقاد انما هو الجسماني والنفس المجردة لو كانت باقية ان تعلقت
في المعاد ببدن آخر غيرها تعلقت به اولا لزم التناسخ وان لا يكون المعاد في
المعاد هو الشخص الاول وهو مخالف للحق والاعتقاد الصحيح والنقل الصريح
وان تعلقت بالبدن الاول الاول بعينه وكان المعاد في المعاد هو البدن الاول
لكن ان يعاد بلا نفس مجردة باقية ثابتة ولا نم ان اعادة البدن تستلزم تجرد النفس
وبقائها الا يرى ان كافة العلماء المسلمين يثبتون المعاد وينكرون التجرد
ثم لمزيد التفهيم والتعليم اعوذ بالله العليم من الشيطان الغوي الرجيم و
اعوذ مرة اخرى الى اداة قوانما اتى به وجهه كلاما لم يكن الا كلاما و
اقول ـــ لقد انطقه الله بالحق حيث قال والاعتراض عليه فانه حق وحق الحق
ان لا يعترض عليه ويجب ان يعرض عنه ولا يتعرض له من ليس له فيه حق وانما
شأنها البطلان لخطور اسم تبطل شيطان ولعل التطويل الكثير التفصيل قليل
التحصيل لا لتقصير من الذي منه التفصيل بل لقصور من القائل الذي
فيه الحصول والتحصيل وان اردت فهم ما علمك فالق السمع واحسن النظر ثم ما

بلغ القراءة عليه [illegible] الله العالي [illegible]

على انه لم يفهم البعض والمفصل ضربا آخر من التفصيل ربما يفيد تشكيك وان لم
يؤد الى التحصيل فاقول ان قولك اولا ان القوم ذهبوا الى قولك حال المعلوم
مع انه كلام مختل النظام منحل الزمام مبني على عدم فهم المرام فان الاستاد ما ذكر
ما توهمت على ما ينبئ عنه قريب ثم لعمرك كيف يلزم من عدم تمام تلك الدلائل المعينة
عدم دليل على التجرد في النشاة الاخرى وكيف يتم قولك وان لم يتم تلك الدلائل
فالدليل على انها تتجرد بالموت ثم من ذا الذي يدعي انها تتجرد بالموت ثم ان قولك
ثانيا لا يخفى على ذي مسكة ان اجزاء التحليل العقلي الى قولك فانها جزء خارج للمركب
في اشتباهات منشاءها عدم دراية المرام وقلة فهم الكلام ومحصل كلام الاستاد في
المرام ان الجسم البسيط امر واحد في الخارج ليس له اجزاء تركيبية خارجية كساير البسائط
الخارجية الا انه احتمل خصوصية بها انه يتبدل ويتقلب ويصير انواعا وحقائق مختلفة كلا في
بعض آخر من البسائط كالمجردات والكيفيات التي توهمها مادة النقض فانها لا تتبدل
نوعيتها مع بقائها من حيثية نوعية بخلاف الجسم فانه باق من حيثية متبدل من حيثية نوعية
متبدلات شتى الى الانواع مختلفة متخالفة جدا وبالجملة التركيب الاتحادي الذي اثبته انما يثبت
في امر باق من جهة وحيثية متبدل الى انواع شتى من حيثية نوعية والبسائط التي جعلها
مادة النقض لا يتبدل ولا تسقط نوعيتها وان تبدل فيها صفات نوعية وهذا لا يوجب تركيبها
وانما يوجب توصيفها واين هذا من ذاك ثم انه لا ينكر الاستاد الهيولى التي هي محل الصورة
على ما هو المشهور كما هو صريح ولو انكر كان مذهبه مذهب القدماء فلا ينقد نقل كلام المتاخرين
المخالف واني يتأتى الزام احد بنقل كلام خصمه ثم على زعمك وبناء الكلام على وهمك و
فهمك نقول لعل مذهب الاستاد في الجسم البسيط انما هو بعينه المذهب المشهور من افلاطون المعروف
عند جمهور الاشراقيين المحقق عند كثير من المحققين المتكلمين الذين منهم الملخص صاحب التجريد الا ان الاستاد
زاد على هذا دقيقة وجعله محملا ووجها لكلام القائلين بالتركيب على ما هو المشهور من ارسطو

وجمهور المشائين فانه حق ورأى ان كلامهم محمول على هذا وايده بما سيري ويؤيده
ان العارف بمعارف القدماء الواقف على ما لهم من المذاهب والآراء الشيخ الوزير
ابو نصر الفارابي افرد رسالة سماها الجمع بين الرأيين وقرر فيها انه لا مخالفة اصلا
بين رأي الحكيمين افلاطون وارسطو وان ارسطو ما خالف استاده افلاطون
في رأي ومسئلة اصلا ثم عد واحدا واحدا من المسائل التي يتراءى الخلاف فيها
بينهما او اشتهر مخالفتهما عند القدماء وحرر وجه التوفيق بوجه لا يتوجه عليه
شيء ومما عد تركب الجسم من الهيولى فيهما مع ان المشهور عند الجمهور ان افلاطون
لا يقول بهذا التركيب وساير الاشراقيين وكثير من الحكماء والمتكلمين موافقون له
في هذا وان ارسطاطاليس يقول به وتبعه جمهور المشائين وهذا قرينة جلية
واضحة على ان المحققين من القائلين بالتركيب ما ارادوا به التركيب على ما حسبه غيرهم
كما هو المشهور عند المتاخرين ولو كان بين الحكيمين في هذا مخالفة لتعرض له
الفيلسوف الجامع بين رأيهما وانه اعلم من كثير دفع مخالفتهما ثم انا نقول بما حررناه
لك ظهر انه ليس شيء من النقوض التي اوردتها بشيء وقوله يجري في البسائط كلا
ح وقوله فان العقل يحللها الى الجنس هو اللون وفصل لا يثبت جريانه فان الذي
يثبت به الهيولى هو صيرورة امر باق انواعا مختلفة لا مجرد التحليل العقلي
الذي حسبه وكذا جريان التحليل على التفصيل الذي اعتبره الاستاد في المجردات
ح وان سلم جريان التحليل الذي اوهمه فيها فلا نم انه مستلزم للهيولى كما عرفته ومحصل
كلام الاستاد ان الهيولى هو الامر الباقي الذي يتوارد عليه الانواع ويتركب مع
الصور النوعية المتداولة المتناوبة بالتركيب الاتحادي وبين انه لا يجري هذا
في شيء من البسائط التي جعلها مادة النقض فمن اين يلزم ان يكون للاعراض مادة
وصورة ولم يلزم ان يكون للمجردات مادة وتحقق الجنس لها لا يستلزم تحقق

الآدة لها ولو كانت فلا تم استلزام هذا العدم تجردها بل الآدة الجسمية الوضعية تنافي
التجرد لا كل ما يعتبر مادة بوجه الامري انهم صرحوا بان النفوس المجردة مادة للعلوم
الحادثة فيها حيث قالوا كل حادث مسبوق بمادة يحل فيها ذلك الحادث ومن العلوم
في النفوس المجردة فقالوا ان تلك النفوس مواد لها ثم من العجب الذي ليس منه بعجب انه
نقله ونقل كثيرا من كلام المتصوفة وتقرر كثيرا في كثير من رسائله وكتبه ان لكل ممكن
مادة على ما مر في رسالة الزوراء وشرحها وزعم انه هو الحق تعالى عما يقوله الظلمة
الجهلة علوا كبيرا ثم في هذا المقام عند الخصام يصر على خلافه ومع كثرة تعليمه و
شدة اذعانه واجابته لكلام المتصوفة بعقد ما يجالفهم قال الجندي في شرحه
للفصوص المشرب الاتم في التوحيد يقتضي اثبات الآدة للمجردات هذا ولعلم انه ليس
غرضنا من نقل كلامه هذا ترويج بل الغرض الزام صاحب الغواشي بكلام من يؤمن به
ويتلمذ وينبهه بان النقض الذي اورده مع انه غير وارد لما مر غير جيده على تقدير وروده
يستلزم ما هو مخالف لما ذهب اليه وبعض مشايخه وهذا كما ترى ثم قوله فعلم ان ليس
مرادهم بالهيولى الجزء الحليل الذي هو الجنس يسلب ويمنع لمقدمتها ادعاء احد وفي
ذا الذي يقول بهذا وكيف يلزم من كلام الاستاد ان يكون كل جنس هيولى وغاية
ما لزم من كلامه ان يكون الهيولى جنسا معتبرا بوجه والموجبة لا تنعكس كلية فايراد صاحب
الغواشي وهم مبني على وهم هو ايهام العكس ثم بهذا الذي قررته ظهر فساد قوله
والا لكان ما سوى الواجب مطلقا ماديا وتبين بطلان لزوم حسبه ثم الذي نسبه الى
الاستاد من نفي بقاء صور العناصر في المركبات فريته بلا مرية والاستاد صرح غير مرة
بالبقاء الا انه يقول بانها معزولة عن اعمالها التي تظهر منها في البسايط حال البساطة
والحكم بعدم دلالة كلام الشيخ عليه تحكم والدلالة واضحة لمن ادرك وليس هو قوله و
ليس فيه ما يقتضي تسليمه بما فرع بل كلام الشيخ لا يخالف كلام الاستاد كما لا يخفى ثم ان

كلام



كلام الشيخ بري عن افادة ما استفاده منه صاحب الغواشي وانه ليس بشيء والحكم بسريانها
امر في كل مع عدم سريانه في شيء من اجزائه وجهالة مما لا يحكم به الا منكر والمانع
يعرف ما يقوله فلا يقول به وتمثيل هذا بالخط والسطح مما لا يخفى فساده على احد من
العقلاء ثم تمحله في حمل الاتحاد بحسب الذات على ما حمله عليه وتحمل سائر التكلفات
التي تحملها في حمل العبارات الواردة في الشفاء والاشارات مما لا يلتفت اليه ثم
ما ذكره في تفسير قول الامام من ان معناه ان الهيولى اذا حصلت بحلول الصورة
المائية مثلا صار ماء بالعرض وقد صرح ذلك المحشي بمثل ذلك سابقا حيث انه ثم
لكن قوله ومن البين ان ما هو بالعرض شيء فهو بالذات شيء آخر خ لما افاده صاحب
الحواشي سابقا من ان معنى صيرورة الهيولى ماء بالعرض انها صارت عين الماء
مع ان ذلك ليس مقتضى ذاتها لان لها ذاتا مخصوصة عرضت لها المائية والماء
بالعرض بالمعنى المذكور لا ينافي ان يكون حقيقة حين هو كذلك ماء كما لا يخفى ولما
افاده من ان قوله من ما هو بالعرض ماء فهو بالذات غير الماء ان اراد انه بالذات
امر معين فغير مسلم لجواز ان يكون مبهما بالعوق لا تعين له بوجه من الوجوه وان اراد
انه بالذات ليس ماء فهو مسلم ولا يلزم خ من دخوله في قوام المركب ان يكون حقيقة
المركب غير الجزء الآخر لجواز ان يكون ما بالذات ليس ماء يكون في ذاته مبهما بالقوة
لا تعين له اصلا ويكون تعينه وفعليته بصيرورته ماء فيكون حقيقة كلا الجزئين
خ ماء ويصدق ان الماء في نفسه ماء بالذات ومن حيث انه فعل مبهم بالقوة ماء
بالعرض ومن حيث انه مجموع الامرين مركب نعم لو كان الماء بالعرض في ذاته
امرا معينا لم يكن حقيقة المركب منه ومن الماء بالذات حقيقة احد جزئيه انتهى ولا
يخفى ان كلام صاحب الغواشي ههنا مشعر بانه لم يفرق بين العرض والعرضي
ثم الذي نقله بين حلول الصورة والعرض منقول عن كلام من راى مباينة الهيولى

والصورة على انه ما فعله عن وجهه ولا يهمنا تبين هذا ثم قوله واما ما فعله من ان الشيخ عرف

الصورة بانها ماهية الشي حيث وصف الصورة بان الجسم بها هو هو فمراده ان الجسم

بالفعل بسبب الصورة الخ فبعد الاغماض والاعراض عما في العبارة من الركاكة

فمراده غير محصل والشيخ جل من العبارة على ما صرح به تعريفا للصورة وحمل الباء فيها

على السببية كما مرى واما الذي افاده من ان الباء في تعريف الماهية ما به الشي هو

هو فالمراد نفي السببية ففائدة جديدة جديرة باندراجها في خواصه فاسمعوا ثم

ان الباء قد تكون لنفي السببية ودليله عليه اول دليل على انه لم يحمل الكل على ما

حمله عليه فتامل ثم منع صحة تعريف الصورة بالماهية على تقدير الاتحاد مكابرة وما

اورده في سنده مع فساده لا يصلح للسندية وقوله صورية الشي تعلم بطلا على هذا

التقدير وح لا تكون المادة امرا ورآء الصورة بل هي هي والتغاير اعتباري والمادة

من حيث انها مادة مبهمة غير محصلة ولا متعينة ومن حيث انها صورة محصلة متعينة

من ماهية مخصصة مخصصة فهي بها الشي المعين هو هو واشتراك الاتحاد مع اختلاف

الحيثيات لا يستلزم ما اوهمه او توهمه ولا يلزم خروج الهيولى عن الماهية اصلا كيف

وهي بعينها هي الصورة التي هي الماهية والتغاير بالحيثيات والاعتبارات ثم الملازمة

التي يدل عليه قوله ولو كانت الصورة ماهية الشي لجاز وقوعها في جواب ما هو

عنه ان اراد وقوعها من كل جهة واعتبار وحيثية كالفصلية والصورية الواقع بعينه

فيه ما اعتبروه انها مسلمة ان اراد صحة وقوعها من حيثية كان بها ماهية لكن

بطلان اللازم ح ولا يلزم من ذلك صحة وقوع الفصل في جواب ما هو فان الفصل

هو الماهية معتبرة بوجه لا يصح وقوعه في جواب ما هو على ما رغيره والفصل بما هو فصل

بعض المسئول عنه بالاكلة والسؤال عن الكل والمسئول عنه بما هو هو ما صدق

عليه الماهية باي اعتبار حتى يصح الجواب بالفصل بل المسئول عنه بما هو المعنى الذي





هو تمام الماهية بما هو هو ماهية ثم الذي حققه الاستاد من ان كل ما له وحدة بالفعل فكثرة

الاجزاء فيه بالقوة دون الفعل موافق لتحقيق المحققين عن آخرهم وليس على ما خيله و

اوهمه بل تخيله وتوهمه صاحب الغواشي فانه توهم ان الاستاد يقول بان تلك الاجزاء

غير موجودة بالفعل او غير متميزة بعضها عن بعض وتوهم ان الامور المتميزة عن بعضها

امرا واحدا وان عرض لها وحدة من حيثيته وتوهم التميز والكثرة بالعدد او الانفصال

او الماهية لا يجتمع مع الوحدة اصلا وكل ذلك لم يكن بل يجوز ان يحصل للامور المتعددة

متكثرة مختلفة الماهية كاعضاء الحيوان وحدة بالفعل من جهة اخرى بها تصير تلك

الامور واحدا بالفعل في نفس الامر وح تكون كثرة تلك الامور من تلك الجهة بالقوة

ولا تحتذوا نحو ذلك ومن ذلك يظهر اندفاع ايراداته الباردة ودفع اعتراضاته الغير

الواردة وبين ان ما تخيله وتوهمه لعلمين على ما اوهمه وخيله وان الاستاد اراد

بان اللحم والعظم وساير الاجزاء في الفرس مثلا تحليلية انها اجزاء لامر واحد بالفعل

ومن هذه الجهة تكون الكثرة فيها بالقوة فلا تكون متكثرة من هذه الجهة فلا تكون القوى

ع امور الكثيرة ليست لها وحدة في نفس الامر كالعسكر والحصاة في البادية ولم يرد

ان تلك الاجزاء غير موجودة بالفعل وغير متميزة بل يدعي انها غير متكثرة من هذه الجهة

بالفعل واين هذا من ذاك ثم ان العقول التي الكثرة فيها لا ننفيها اصلا وعند التامل

يظهر انه يؤيد كلام الاستاد ولعله غفل او تغافل عما افاده الاستاد غير مرة

من ان الهيولى والصورة ذات واحدة اذا اخذ احدهما مقيدا بكونه فقط لم

تصدق حمله على تلك الذات لانها ليست احدهما فقط بل هي عين الآخر وهو ماخوذا

بهذا الوجه يسمى مادة او صورة واذا اخذ غير مقيد بهذا القيد بل بل مطلقا تصدق

حمله عليها وعلى الآخر ايضا وهو ماخوذا كذلك يسمى جنسا وفصلا واذا تقرر هذا

فلا يخفى على الناظر في كلام الشيخ ان الاتحاد الذي اشار اليه الشيخ بقوله اولا

بلغت القراءة على حضرة استاد مصنف الكتاب غفلة ... فلان ... العبد ... اجتهاد يوم ... الى ... اليوم

بعضها
وهذه الاقسام كلها لا يكون المتحدات فيها بعضاً اي اشارة الى المادة والصورة بما
بما مادة وصورة والذي اشار اليه آخراً بقوله ومنها اتحاد شيء بشيء قوة الى وله
وجود امور دا اشارة الى المركب منهما من حيث انهما جنس وفصل وبعد التامل تجد هذا
تأييد هذا وسائر اقواله لما افاده الاستاد كل جداً واما الذي نقله مما تصور به هذا ان
الصورة جزء المركب فلا يدل على مقصوده الا بعد بيان ان المركب الذي عناه الشيخ
هو بعينه المركب الذي قصده الاستاد وتكلم فيه ثم ان المركب من الصورة وبعض
الهيوليات كالثاني وما بعده ربما يعتبر في التحديد خصوصية الهيولي المعتبرة او
مرتبته فيقال في حد الفرس حيوان صاهل لا انه جوهر او جسم صاهل وما نقله عن الشيخ
اشارة الى هذا الوجه وهذا لا ينافي ما قرره الاستاد بل يؤيده ثم ان هذه النقول
بكثرتها انما يفيد لو ثبت ان الشيخ مقرر في اقواله هذه ما هو الحق ولم يثبت فانه كثيراً
ما ينقل اقوالا ويذهب عنه على انا اشرنا اولا الى ان الاستاد في هذه المسئلة موافق
لافلاطون وسائر القدماء من الحكماء ولا يضره مخالفة غيره ولا مائة آلاف من هذه
النقول ثم في كلماته هذه اشعار بانه توهم ان الاستاد يقول بان الاجزاء المركبات
لها وحدة اتصالية على ما حسب وليس كذلك لا امر غرض على ان الوحدة الاتصالية
الكم لها اتحاد شيء كما لا يخفى حق في موضعه واستقاء كونها لا يوجب انتفاء وما
داسا وبالجملة خلاصة كلام الاستاد ان كل مركب له وحدة بالفعل في نفس الامر
فليس لاجزائه من هذه الجهة كثرة ولا ينافي ان يكون لامور كثيرة موجودة بالفعل
جهة وحدة فيكون متحدة واحدة من جهة متكثرة من جهات اخر ثم قوله كيف يصح ابطال
الهيولي ويعمل على وهم منشأه عدم فهم ولا كيفية وحدة الحركة فيستحق بالوحي فيها
والاما ذكره في شان بهمنيار المؤيد مما يوجب الازراء فكله افتراء بلا امتراء ونشأ
من معرفة عاشاته والكاره دليل على انه ثم في توجيهاته كلام الشيخ وبهمنيار اعتراف

لقراءة على مصنفه خلد ظلاله
اجتهاده على الظاهر



بهذا وليعلم ان اتحاد النفس والبدن ما سمعته من الاستاد
قدس سره ولعله منقول عليه او مكتوب من كاتبه في زمن
غيبتي عن حضرته ومسافرتي الى بلاد آذربايجان والذي
يخطر ببالي في توجيهه وجهان فقولوا ولا لهذا الحبر
المشاغب ايها الجليل بجلالتك ودعوى مهارتك في العلوم
سيما الكلام ما بالك بجلالك تتشبث بالنفس المجردة بما
سمعته من بعض المتفلسفة فان غرك سماعك اقوال
هذه النقلة وما دريته او رايته من كلام الرئيس وما دريته
ابو علي بن سينا البخاري وما دريته فتنبه بان هذا ليس
بنص من كلام الهي ولا بقول امام او نبي وجمهور اهل
الملة الحنيفية المحمدية منكرونه جون ديده داه بين نداركم
فايد قرشي بر از بخاري وان زعمت انه ثبت تجردها عندك
ببرهان فهات البرهان ان كنت من الصادقين ولعمري ان
دليلا دلت على ان الصورة النوعية الانسية مجردة وان
تجردا صورة الجسم والدلائل المنقولة عن المتفلسفة لو
تمت ما دلت الا على ان محل المعقولات او المشار اليه
بانا مجرد ولا يستلزم شيء من ذلك ان يكون الصورة
النوعية الانسية مجردة حتى ينكر قول القائل بعدم تجردها
ولم لا يجوز ان لا يكون محل المعقولات او المشار اليه بانا
هو الصورة النوعية الانسية الكلية بل يكون لجزء او قوة
لها انظروا ايها الاصحاب واعتبروا يا اولي الالباب

ان هذا القاضي العالي المسلم كيف يشنع على مؤمن مسلم
بانه وافق عقائد جمهور المسلمين وخالف اهواء بعض المتفلسفين
ثم بعد التنبيه على هذا نوجه كلا من الوجهين ونفصل لك
فاقول الوجه الاول انه لعله يقول ان بدن الانسان اذا
تم باعضائه واستعد لان يصير انسانا فاستعد لتعلق
النفس المجردة به حدثت تلك النفس وتعلقت به و
في آن تعلقها صار مجموعهما معا انسانا كالمادة اذا تصورت
بالصورة فصارا مجموعا عين الصورة النوعية الانسانية
كما تتحد سائر المواد بصورها والنفس يطلق بالاشتراك
على امرين احدهما تلك القوة المجردة وهي جزء غير
محمول وثانيهما الصورة الانسانية المحمولة التي هي عين
مادتها كما مر ومن وجوه الفرق بين البدن وتلك القوة
في جزئيتهما وصيرورتهما عين الانسان ان البدن باعضائه
واجزائه كان موجودا قبل تلك الصيرورة والقوة المجردة
انما تحدث وتوجد حالة الصيرورة وبهذا يظهر وجه بطلان
التناسخ وما انكره من التركيب بين المجرد والمادي انما هو
التركيب الذي يكون المجرد موجودا قبل التركيب ثم ينضام
الى المادي والفرق بين التركيبين بين بوجوه منها
انه يريد التركيب الاتحادي ومنها ان التركيب المحمول
الاجزاء حالة التركيب كتركيب الورد من الجرم والماء
واما هو بوجودها قبله كتركيب السكنجبين من الخل و
العسل والوجه ان البدن انما يتحد مع النفس لم يرد انه وحده فقط يتحد ويصير عين النفس بل انه مع
غيره يكون كذلك ولم يرد بالنفس القوة المجردة بل اريد الصورة النوعية الوجه الثاني



الحق الماتن جلو ... الاستاد وهذا الفعلم ان اتحاد النفس والبدن ما سمعته من الاستاذ
والعلامة ... في زمن ... عن حضرته ... الى بلاد آذربايجان والكر
[illegible]
القطعية ولا يرد على ... ما اورده ... اما الوجه الاول فقد ...
و ... على ... الوجه الثاني في توجيه الاتحاد فانه لعله يقول ان نفس الانسان التي هي صورة البدن ربما
هي ليست مجردة كلا او جزءا او يئول التجرد في كلام الاعلام بالتجرد في الصفات لا في الذات و
تفصيل هذا ه
انه لعله يزعم ان النفس الانسانية غير مجرد على ما هو المشهور عند الجمهور ويكون قوله جدا
موافقا لمذهب جمهور المسلمين من كافة الفقهاء والمحدثين والمفسرين واكثر المتكلمين
فان كافة العلماء وعامة المشايخ والفقهاء على تجسم النفس والقول بالتجرد منقول
بعد الحكماء عن قوم من المتأخرين وشرذمة من المتكلمين والاستاد زاد على هذا تاويلا
وتوجيها للعبارات الظاهرة في التجرد فقال ما حاصله انه ما اريد بالتجرد ما فهمه الجمهور من المشهور
بل اريد به العراء عن القدر والوضع والحيز من جهة وحيثية وغرضه انه ليس في الحقيقة
تجرد تخيلوه بل هو محمول على اعتبار وحيثية في الجسم فقد اول عباراتهم وحملها
على معنى غير ما فهمه الجمهور ومحصل كلامه هذا تاويل في كلامهم وحاصله انهم اذا
قالوا النفس مجردة ارادوا ان النفس بما هي نفس لم يعتبر فيه لوازم الجسم وخواصه
بما هو جسم فالنفس بما هي نفس ليس له وضع وقدر وحيز وان كان متحدا مع الجسم متقدرا
متحيزا ذا وضع وبالجملة خلاصة مطلبه ونقاوة مقصده ان النفس الانساني مادي غير مجرد
على ما حسبوه وتجرده انما هو بوجه غير ما فهموه ووجهوه وانما تجرده عبارة عن اعتبار
وحيثية وانها من حيث انها مدرك للكليات لا يعتبر فيه القدر والوضع والحيز فهي من
الحيثية عارية عنها فهي مجردة بمعنى العراء من حيثية لا بمعنى العراء مطلقا فهي في الحقيقة
غير مجردة وغرضه تاويل في اطلاق التجرد لا نفي فعلى هذا كيف يقول بالبقاء مع
فساد البدن لانا نقول قوله قول جمهور المسلمين من المشايخ والفقهاء والمحدثين

والمفسرين والمتكلمين في هذا فانهم مطبقون على الحشر الجسماني مع تجسم النفس الانسانية
ولا باس بنفي الغير لما اشتهر من شرذمة من المتفلسفين سيما ودعواه انهم اتهم يقولون بتجرد
بهذا او توضيح الكلام في المرام ان اكثر الاعلام قرروا ان للانسان نفس منطبعة
والقائلين بتجرد النفس يقولون بالمنطبعة ايضا ويقررون النفسين معا على ما ترى
فيما يرى ما يروى من اثار العلماء كما في اشارات شرح الاشارات وتصريحات الحكماء
ومحصل كلام الاستاد في المرام ان الصورة الانسانية المتحدة بمادته هي المنطبعة لا
المجردة والمجردة لو كانت لكانت قوة له بها يدرك الكليات لا صورة كما ليس لنوع نوعية
وليس لنوع صورتان نوعيتان بكل يصير مبدا النوع وصورة الانسان التي بها هو
هو انما هي المنطبعة لا المجردة وما اشار اليه من البيانات والتنبيهات والاشارات
اشارات الى هذا وتنبيهات عليه لان المنطبعة حالة فكيف يكون متحدة لانا
نقول الاستاد لا يقول بالحلول وانما هو على الرسم والوهم المشهور والانطباع
لا ينافي الاتحاد ثم راى توجيه ما راى في كلام بعض العلماء حيث لوح الى تجرد
الصورة الانسانية وغرضه ان الصورة الانسانية باقية في النشاتين و في
الثانية اقدر على التعقلات وترك التعلقات وان الذي قال بتجرد الصورة اراد
به هذا الذي قرره لا التجرد عن الوضع مطلقا فانه لا يتصور في الصورة المتحدة
بالمادة ولا يتصور التركيب بين المجرد والمادي بالوجه الذي يكون بين الصورة و
المادة ولا يخفى على من له فطانة انه ينحل بما اشرت اليه جميع شبهاته وينحل تمام
اشتباهاته فان قلت لو كانت المجردة قوة للانسان لم يوثر فيها لما بان من اشتراط
الوضع في تاثير الجسم قلت المقول من الحكماء ان الصور والاعراض المادية لا
توثر في امر لا يكون بينه وبين المؤثر نسبة خاصة وضعية فان نار المشرق لا تسخن
ماء المغرب وما صح هذا ببرهان وظني انه لا يستلزم هذا على تقدير صحته ان لا يكون

وليعلم المدارسة قد امر اطال الله ايامه واسبغ عليه انعامه ... 



للانسان مجرد يتصور فيه الصور الكلية فيشاهدها ويدركها فان الادراك الحسي بفعل
ومشاهدتها انطبع في مجرد لا يستلزم احال ذلك المجرد ولا تاثره فيه على انه يحتمل
ان يكون تجرد القوة كتجرد ذي القوة ولزوم انطباع الكلي في المجرد ذاتا غير معقول
له بما هذا الى ما قررت انت عين ان الشي انما هو بمجموع مادته وصورته لا بصورته فقط
ولو كان صورة الانسان هي النفس المجردة لكان الانسان مجموع النفس والبدن
فلم يكن المشار اليه بانا وهو الشخص هي النفس المجردة وكيف تتصف المجردة
بخواص الجسم حقيقة لا مجازا وليست الحكمة مبنية على ما توهم تقليدا من غير دراية
ما يخالف الطريق وقررت ايضا ان النفس مجرد وبدنه مركب وحار فبالك
نسيت مقالك واغفلت حالك فتوهمت ان بدنك ليس منك وانما هو غيرك
وجارك هل يتحرك من المحبة واللذة لك او لجارك وما تلبست به من المحنة والوجع
والطيلسان والعمة هل هو كبدك او ازارك وخادرك وهل يرضى بجلالك ان
يكون لحبيبك بالحقيقة لجارك ثم الذي اوهمه اوتوهمته من ان تعلق التدبير والتصرف
يصحح الاشارة الى ما تتصرف فيه وتدبره بانا نود بعض اشارتك الى عقارك وحمارك
بانا فانه مقرر مشهور عند الجمهور ان نسبة النفس الى البدن ونسبة الملك الى
المدينة واحدة وهي التدبير والتصرف ولقد قررت انت موافقا لغيرك على ما صرحت
به في غير موضع ان نسبة الملك الى المدينة وهي التدبير والتصرف نسبة كل مالك
الى ملكه ومملوكه ثم الذي اوهمه من انكار التجرد انكار المعاد مبني على ما رسخ
فيه من النحل الباطلة والسير الفاسدة التي اخذها من بعض الملاحدة حيث انكروا
المعاد الجسماني والحق ان المعاد الجسماني حق وان المعاد في المعاد هو الشخص
الاول بعينه لا ان نفسه تتعلق ببدن آخر فتامل كتاب الله تعالى وتامل في آياته
ولا تغتر عليها فانها كالشريعة الحقة تحقق ان المعاد في المعاد هو الشخص بصورته

وان المعاد جسمانی وروحانی لا روحانی فقط واما الشبهة التی تشبث بها الملاحدة
من تغیر البدن وفساده وزوال صورته فالاعلام من اهل الکلام تصدوا لدفعها
ولنا نور فیها ودفعها کلام حسن النظام بدیع الانتظام لا نطول بایراده واما المادی
الذی افاده من الانقلاب الی المجرد فاراد بالمجرد المجرد فی الصفات باعتبار الجنبات
لا المجرد فی الذات وتوضیح ذلک ان المجرد عرفا یقابل المادی الوضعی ولذا یعتبران للادراک
ذاتا والمادی صفة وفعلا وبهذا الاعتبار بحث عن النفس المجردة بحسب الذات فی
العلم الباحث عن المادیات فالمجرد الامجرد ذاتا والا مجرد باعتبار صفة وفعل وحیثیة
فان قلت ینافی اشتراط الوضع فی فعل الجسم قلت الصفة اعم واعتبار الحیثیة لا ینافی
الشرط المذکور علی ان الادراک لیس بفعل ثم اعتبار المجرد بهذا الوجه والحکم بالانقلاب
والاتحاد الذی اشار الیه الاستاد وارد فی کلام الاعلام الاسناد من المشائین
والاشراقیین والمتکلمین والصوفیین قال الحکیم الفارابی فی شرح الالفاظ من قال الان
مجرد ما عنی به ان الحیوان الناطق مجرد بل عنی به ما عنی افلاطون حیث قال ان سقراط سلک
مسلک الالهیین حتی غلب جنبته فصار مجردا بالکل والشرب فاراد ان قطع العلائق
صارت طبیعة والاکل والشرب بخلاف طبیعة عادیة ونقل الشهرزوری عن قدماء
الاشراقیین انهم قالوا ان فی خلق الانسان عجائب فانه یتقلب تقلبات غریبة اذ یکون
اولا قذرة نطفة وعلقة ومضغة ثم یتطور فیصیر طفلا وشابا وشیخا فاما ان یستکمل فینزل
حیوانا ونباتا وجمادا او یستعلی فینقلب ملکا مجردا ثم یرتقی الی ما لا یکشف عنه المقال
غیر الخیال وقال الامام الرازی فی التفسیر الکبیر واما القسم الثالث وهو ان یقال
الانسان موجود لیس بجسم ولا جسمانی وهذا قول اکثر الالهیین من الفلاسفة وذهب
الیه جمع من المسلمین مثل الراغب وابو حامد الغزالی ومن قدماء المعتزلة معمر بن عباد السلمی
ومن الشیعة الملقب عندهم بالشیخ المفید وهولاء فرقتان منهم من قال الانسان مجرد

والبدن آلة ومنهم من قال ان المجرد اذا تعلق بالبدن اتحد معه فصار النفس عین البدن و
البدن عین النفس واذا فارقت بطل الاتحاد وفسد البدن وبقیت النفس وقال
المحقق الرومی
از جمادی مردم و نامی شدم | از نما مردم بحیوان سر زدم
مردم از حیوانی و آدم شدم | پس چه ترسم کی ز مردن کم شدم
حملهٔ دیگر بمیرم از بشر | تا برآرم از ملایک پر و سر
بار دیگر از ملک قربان شوم | آنچه اندر وهم ناید آن شوم
پس عدم گردم عدم چون ارغنون | گویدم انا الیه راجعون
راجعون گفت و رجوع این بود | که گله وا گردد و خانه رود
چونکه گله باز گردد از ورود | پس فتد آن بز که پیش آهنگ بود
پیش افتد آن بز لنگ پسین | اضحک الرجعی وجوه العابسین
تا ببیند این نشان با نهات | پس نشان یا درون بحالات

شرح هذا وتفصیله بالاجمال ان النطفة الانسانیة
مثلا لها صورة حافظة لترکیبها لا تظهر فیها تغذیة ولا تنمیة ولا حس ولا حرکة ارادیة
ثم اذا استوت فی مقرها مهلة خلعت تلک الصورة ولبست صورة اخری نباتیة ظهر
بها ما ظهر من الصورة الاولی فی الصورة الاولی من الحفظ بزیادة تغذیة وتنمیة وتولید
مثله ثم بعد برهة خلعت تلک الصورة الثانیة ولبست صورة حیوانیة ظهر منها
ما ظهر من الصورة الثانیة فی الصورة الثانیة بزیادة حس وحرکة ارادیة بقوی اخر
فلما جنسا لذین القوی ثم بعد مدة تخلع الصورة الثالثة الحیوانیة وتلبس صورة
رابعة انسانیة ظهر منها کلما ظهر من الصورة الثالثة فی الصورة الثالثة بزیادة
نطق وعقل وفی جمیع تلک الصور امر واحد باق بعینه لم یتغیر بالکلیة وان تبدلت
الصور والاعراض وتغیرت الاجزاء الخارجیة بعضا لا کلا وبهذا یعلم ویظهر ان الحکم
بقاء امر بعینه ببقاء بعض اجزائه الخارجیة فانه ظاهر ان المشترک فی تلک الصور بعض
الاجزاء لا کلها واما الاجزاء الاصلیة التی اصلها بعض فلا اصل لها ولا اظهر انها
متناصلة کما صرح به بعض الاصول فمناط البقاء بقاء بعض الاجزاء بخصوصه والجوهر

وکان من الانقلابات فی الانسان ما ذکر والتجرد بعض مراتب تلک الانقلابات هم

١٥١

والبدن

المجرد لو ثبت احتمل ان يكون شخص منه ولا استبعاد ولا استحالة في ان يكون بعض الاجزاء
مناط التشخيص لا مطلقا بل بخصوصيته فعند القائلين بالتجرد ذاته الحاصرين فيه الباقي
بعد قطع تعلقه عن البدن العنصري تعلقه ببعض الصور والمثل المثالية فيكون الشخص باقيا
ببدن مثالي قاطعا تعلقه عن البدن العنصري واساسا يكون ملكا ثم بعد قطع تعلقه عن
ذلك البدن المثالي يتم تشخصه بتمام مناط تشخصيته وح يكون مجردا لا يتطرق اليه العدم
فيما فيه وعلى راى المنكرين لهذا المجرد وهم اكثر الامة فالامر الواحد الذي كان نطفة
ثم علقة ومضغة ثم جنينا وطفلا وشابا وشيخا يصير بعينه ملكا ظاهرا مطهرا لطيفا مجردا
في صفاته يقطع تعلقاته لا في ذاته فان الملك على رايهم جسم لا مجرد وكذا ان الامر
الواحد الذي يتوارد عليه الانقلابات المذكورة جسم لا مجرد فان المجرد لا يكون نطفة
وعلقة ومضغة مستورة في الرحم فليتفطن بانه ماذا هذا الواحد الذي انقلب بتلك
الانقلابات وهو باق بعينه في الحالات ومن ظن ان الملك مجرد ذاتا فحسب انه
تجاوز الى باطن الشرع وادرك ما لم يدركه غيره فظنه وهم وهو من بعض الظن ولو تفكر
تفطن بانه تجاوز عن ظاهر الشرع ولكن لا الى صوب الباطن ولم يصل الى باطنه بل
الحد والخرف واما العدم الذي اشار اليه بقوله بعد هذا ابن عدم كردم فلعله عني به
الفناء الذي يعرف الوفاء وبعد هذا ما لا يدركه الا من يدركه واليه اشار بقوله
تا ابدا بجز ابن نشان يابهاست فهذه احوال السعداء واما الاشقياء فبعد الابدان
العنصرية يتصورون بصور وابدان مناسبة لهم على قدر استعداده وصفاته ومنهم من زعم
ان ابدانهم ابدان مثالية هي مثل حيوانات مناسبة الاخلاق للاخلاق ذميمة راسخة
في نفوسهم وبهذا الطريق شيء من مواعيد النبوة واحوال البعث والبرزخ ثم العود الى
الابدان العنصرية السابقة بعينها كائنة يوم البعث غير ممتنع عقلا والضرورة قاضية بهذا
شرعا والانقلابات التي في عبارات الاستاد لو كانت كانت كنايات عن معان واشارات





اليها وكذا ان منع الانقلابات في الانسان المادي والتجرد بعض مراتب تلك الانقلابات
هذا اذا كان الانسان ماديا ولم يكن له جزء مجرد ذاتا اصلا واما اذا كان كان كلام
الاستاد موجها بوجه آخر بل بوجوه على ما اوضحنا اليه غير مرة واومينا فان قال قائل يحتمل
منع التاويلات والتوجيهات انما يوجه بها كلام الاستاد ولا يصلح شيء منها وجها لما عليه
الامام عن الفرقة الاخرى من القائلين بالتجرد والاتحاد والعينية فانه يرد عليهم
ما هو ظاهر عباراتهم ان يكون امر تارة ماديا واخرى مجردا فهذا ليس غرضنا توجيه اقوال
هؤلاء ولعل القائل بذلك لا يقول بامتناع هذا فان امتناعه ليس بضروري ولهذا
نستدل عليه في بيان امتناع تجرد القوى عن الصورة بانها لو تجردت فلحصولها الثبوت
لم تحصل في جميع المواضع لامتناع حصول امر بعينه في مواضع مختلفة ثم قالوا ولان نوع
بعينه لعدم المخصص فيعترض اولا عليه بمنع عدم المخصص فيها بسلسلات لا يكاد يتم
وثانيا بانه لم لا يجوز ان تكون مقارنة للصورة فيفارقها الصورة فيبقى مجردة فيجاب
بان كلامنا في الهيولى التي كانت مجردة قبل الصورة والتي بعدها لا كلام لنا فيها
وكذا ان هذا يؤذن بجوز ذلك ثم الذي يوهمه من ان انكار تجرد النفس ينافي
القول بالمعاد ظاهر الفساد فان اكثر الامة يقرون بالمعاد وينكرون التجرد والذي
يقول بالتجرد ان قال بعود البدن بعينه لزم عليه ما توهم لزومه على الاستاد وان لم
يقل بعود البدن بعينه لزمه كفران القول بالتناسخ حقيقة وان ابى عنه لفظا وانكار
الحشر على ما انعقد عليه اجماع الامة ودل عليه النصوص ومن ضروريات دين محمد
صلى الله عليه وآله وسلم ان المعاد في المعاد هو البدن الاول بعينه وهو هذا المبرمه
مخالفة كثير من الامور الواردة في الشريعة ومواعيد النبوة كشفها في الجوامع ثم ان
صاحب الحواشي يقترح في دليلهم على ان مدرك الكليات يجب ان يكون مجردا ويقول
ان دليلهم على هذا غير تام وتمام الكلام في المرام يرى في الجواهر من تجريد الكلام وما

بلغ المدارسة عليه في الدرس والله الحمد والمنة

الا انهم لا يجوزون زوال الهيولى الا بايجاد مثلها [illegible] انعدام المجرد
ودليلهم [illegible] الامتناع [illegible] الهيولى [illegible]
لزيادتها انهم [illegible] واحدة [illegible] بجميع [illegible] الذي اراد
اقول [illegible] الهيولى [illegible] وحل [illegible]
لا الهيولى [illegible] الجرد والاعدام الذي [illegible] بالاتحاد [illegible]
تعلق [illegible] والمجرد اولى [illegible] الامر واحد [illegible]
مع الجميع [illegible]

قوله وانت تعلم ان البرهان يدل على ان مدرك الكليات الخ جوابه على ما اشرت اليه الى
ومن يستحق الخطاب تعلم ان الدلايل الموردة لبيانه لا يتم شئ منها وفي كل وجه
من القدح والمنع والدفع كما سيأتي في الحواشي والشرح ثم انه بجلالته ومهارته
غلط وخلط وخبط فان دعوى الحكماء على ما صرح به العلماء ومنهم مصنف التجريد
ان محل المعقولات مجرد على ما صرح به في قوله وليتجرد عارضها وفرق بين
المحل والمدرك فان محل الصور الجزئية هي القوى الجزئية ومدركها النفس المجردة
على قول قوم والكل قالوا علم المبادي منشاء من المعقولات في العقل الفعال المجرد
ذاتا وفعلا وقال صاحب التجريد على ما سيأتي نقل كلامه ان الواجب يعلم الصور
المنطبعة في العقل الاول من غير حلول وانطباع في ذات الواجب فلو تم دلائلهم على
دعواهم في تجرد قوة من قوى الانسان هي محل المعقولات لم يلزم ان يكون هي النفس
المشار اليها بانا كما لا يلزم من ادراكه للجزئيات ان يكون الحس محلها هو المشار اليه بانا
~~فلو تم دليلهم على ان محل المعقولات مجرد لاحتمل ان يكون للانسان جوهر مجرد هو محل~~
~~المعقولات كما ان له قوى جسمانية هي محال المحسوسات [illegible]~~
~~قوة منه وحينئذ الكل بكلياته الحق بالنوع فلو تم لزم كون محل المعقولات مجردا~~
~~مع انه لم يتم دليلهم على هذا ايضا ثم ان المحل هو الصورة النوعية الانسانية التي~~
~~يشير اليها كل احد بانا ولا يلزم ان المدرك يلزم ان يكون محلا للمدرك وقد مر المستند~~
~~ثم ان المدرك بمدرك بان المدرك فيما افاده الاستاد صحح ان يكون محل المعقول موجود~~
~~المدرك دون كلامه فانه [illegible] المصنف ان اراد بالمدرك في قوله~~
~~ان مدرك الكليات مجرد ان النفس الانسانية الذي يدرك الكليات مجرد فذلك ممنوع~~
~~بل يمكن بطلانه كما مر وان اراد الالة التي بها يدرك الكليات فلم يكن اللازم مطلوبا~~
~~ولا الملازمة~~ ثم ان الذي نقلته من نسبته هيبارا الى البلادة فيدل على ذكرناه

وان للانسان شيئا هو محل معقولاته
احتمل ان يكون الة كما المجرد فعلى بدن
الانسان العاقل عم ان اراد بقوله
مدرك الكليات مجرد انه لا يكون الا مجردا
فالصحيح وما دل عليه دليل وليس فيه الا
تخييل وايهام ان العلم ليس الا حصول
صورة المعلوم في العالم او الته و
ذكر منع والمستند كما مر وان اراد ان
مدرك المعقولات مجرد على انه محله
فالملازمة غير لازم واللازم غير مطلوب
ص



لانا في ايرادها الذي الكلام لا الزام امثالك في محل الخصام فكان الاستاد يعني
ان مثل هذا البليد فهم كلام الاعلام فاياك ان تجالك ودعوى ذكائك لا تفهم ومحل
كلام غيره من الحكماء على خلاف الحق وما لهم من الدعوى مع تصريحاتهم في العبارات
على انه مشهور عند الجمهور انه هيبار من غلطاء الحكماء وان غيره نقلت كلامه المستند
ثم انه لا يلزم ما ذكره على ما قررناه وحررناه بالوجهين صيرورة المادي مجردا ثم الذي
جعل الاستاد من مراتب استكمالات البدن هو النفس بالمعنى الذي قرره وتجرده بالتفسير
على ما حمله صاحب الحواشي ولا يدعي الاستاد ان النفس المجردة بالمعنى الذي حمله
صاحب الحواشي من مراتب الاستكمالات البدن فان اراد بالمجرد في قوله كيف
تتصور استحالة المادي الى المجرد المعنى الذي حرره صاحب الحواشي وحمله ما ولها
كلام القائلين بالتجرد وهو الجسم الملاحظ المعتبر بوجه وحينئذ لا يعتبر فيه من تلك
الجهة القدر والوضع والحيز فلا نم استحالة استحالة المادي اليه ولم لا يجوز ان يحصل
للمادي حالة وصفة اذا اعتبر ذاته بتلك الصفة من حيث انه كذلك لم يلزم اعتبار
القدر والوضع والحيز فيه وان اراد به المجرد بالمعنى المشهور عند الجمهور فهيبار
استحالة الاستحالة ثم لكنه غير لازم على صاحب الحواشي فانه لا يدعي الاستحالة
الى المجرد بهذا المعنى ولا يلزم من كلامه هذا ومن هذا يظهر بطلان ما فرع على هذا
واما قوله انه يصدق على مفهوم انا انه جالس فكابر نظرة لا للمنتقل اليه وتصريح الشيخ
بان المشار اليه بانا هو النفس المجردة محل بحث ولو كان غرض الاستاد توجيه
امثال هذا التصريح فان تصريحه مخالف لتصريح بديهة العقل وما ان التعلق الذكر
تعلق وتشبث به لا يوجب صحة هذا الحكم وقوله الاطلاقات العرفية الخ تمويه
تخييل وتشهير ليس فيه تحقيق وتقرير على ان الحقائق الحكمية انما تقتبس من المقدمات
الضرورية لا المموهات السفسطية المبنية على كلمات تعليدية غير مفهومة مجهولة

على ظواهرها وقبولها تقليدا لزعم انتسابها الى الحكماء ولعل لهذا لما لا يعتمد عليها و
لا يلتفت اليها ثم عنيله وتجهيله بامثاله وتجليله عجب غريب ومن له ادنى فطانة
يتفطن بان الحكم بما جالس يديهن ليس فيه تجوز اصلا وكلامهن لفظيا وانا والجالس عينه
الحقيقي وليس هذا اجاول كالشبهات الواردة في الالهيات ومن عجب ذلك من جنس
هذا المفهم شبيهنا ثم قوله وهذا المجموع جسم مع بما لكه خلافه وما ذكره في بيانه غير
تام فانه ان اراد بقوله لا يلزم ان يكون لجميع اجزاء الجسم دخل في قبول الابعاد انه لا
يلزم ان يكون جميع اجزاء الجسم قابلا للابعاد وهو بط وان اراد انه لا يلزم ان يكون لسندها
وان يكون له دخل في الاستدعاء والاقتضاء ففيه انه لم يكن هذا الا بالتزام ما
ادعاه وان الصورة النوعية غير مقتضية ولا مستدعية لقبول الابعاد ولكن ليس لها
في الجسم بعرض فيه الابعاد ولهذا اوردوا النقض بالهيولى والصورة وصرحوا بان الاعراض
الحالة في الجسم قابلة للابعاد ولكنها تخرج من الجوهر ثم ان الذي نسبه الى الحكماء العلاقة
انحال بعينه صار بمورد الاشكال واما قوله وان لم يكن هذا افتراء وقد مر غير مرة
ان الاستاد لا يدعي هذا ونقل كلام السيد في حواشي العين ليبين ان المذهب
المقرر عند المحصلين منهم ليس التركيب على الوجه المشهور قوله فلا يكون كلية ح و
المستدرك وما ذكره معترض بانه لو كانت الصورة العلمية مجردة لم يكن محمولة بهو هو
على الماديات واذا لم يكن له وضع وقدر وشكل اصلا لم يكن متحدا معها له القدر
والوضع والشكل ولم يكن صادقا عليه ثم بعد هذا قوله في الدليل على تجرد [illegible]
المختر وفساده ابين من الامس ومن ذا الذي يقول بتجردها وعلى تقدير القول به من
ذا الذي يدعي انحصار الدليل فيما ذكره وكيف يلزم من بطلان دليل بعينه او انكاره
انكار جميع الادلة والمدعى ثم من الذي يستدل على التجرد بعد التعلق بهذا ومن هذا
وسائرها ابرزه فيما مضى يطلع كل ناظر مناظر على جلية الحال وحقيقة المقال ولولا علو



في البطلان والابطال وافراطه في الشغب والجدال واصراره على الضلال والاضلال
واطراؤه في الكذب والمحال وارائته في صورة الحق والحق في صورة المحال على وجه
شان مظهر اسم الجلال لم يكن للاشتغال به عذر عند طالب الكمال والله اعلم بحقيقة
الحال وحقيقة المقال ثم من العجب الذي ليس منه عجب انه يعجب من هذا الاتحاد ويقول بلى
ما يحكي ويروى عن ان القائل بهذا التركيب كيف يقول بالمعاد ويقول له يا هذا
لعمرك ان هذا الاتحاد لا ينافي المعاد فان المعاد الذي انعقد عليه الاعتقاد [illegible]
وهذا الاتحاد على ما اعتقاد تحقق وبه وفيه تحقق الروحاني الحكم كما انه يحقق في
هذه النشأة اللذات الروحانية مع الجسمانية والقول بحصول التجرد مناط المعاد
المعاد منشاؤه فساد اعتقاد فكانك على ما صرحت به تقريرا وتحريرا لا سيما في شرح
الهياكل عليه البشر فجعة تزعم ان النفس جوهر مجرد متعلق ببدن عنصري وهو عند
هذا التعلق يتطور بالنفس الكلي متحد معها الا انها انفصل عنها ظاهرا من الانفصال
ثم يفارق عن هذا البدن ويرتفع تعينه ويعود الى حالتها الاولى والاتصال الذي
كان عليه وهذا المعاد ثم لخوف شنعة الورى قلت اخرا بانه يتعلق مرة اخرى ببدن اخر
غير البدن الاول وزعمت على ما صرحت به ان التعلق بالبدن الاول بعينه محض
تغرق وتمزق واولت المعاد الوارد في الشريعة بهذا وانت ومن يحق ان تخاطب
تعلمان ان الشريعة الحقة التي اتى بها سيدنا محمد صلى الله عليه وعلى اله وسلم يابى عن هذا والذي
وردت به الشريعة ان المعاد في المعاد هو البدن الاول بعينه والحكم بان المعاد بدن
اخر الحاد والاتصال والانفصال على ما توهمته مخالف للعقل والشرع وبالجملة الذي
توهمته في المعاد ليس الا كفرا والحادا ثم قال ـــــ اني ذكرت في تجريد العوارض
على كلامه ان ما ذكره يقتضي ان لا يكون الهيولى حاصلة بالفعل بل يقتضي ان لا يكون بعض
الانواع حاصلا بالفعل ضرورة ان كل نوع متحد مع العوارض المادية قد عليه ثم

بلغ [illegible]

على ظواهرها وقبولها تقليدا لزعم انتسابها الى الحكماء، ولعمرى ان هذا مما لا يعتمد عليها و
لا يلتفت اليها ثم تمثيله وتخيله بما مثله وخيله عجيب غريب ومن له ادنى فطانة
يتفطن بان الحكم بان الجالس بين يدى ليس فيه تجوز اصلا وكلام من يقول انا والجالس بين يديه
الحقيقى وليس هذا الا اول كالتشبيهات الواردة في الآيات ومن جنس ذلك من جنس
هذا ما فهم شيئا منها ثم قوله وهذا المجموع جسم ع بلا الكثافة وما ذكره في بيانه غير
تام فانه ان اراد بقوله لا يلزم ان يكون لجميع اجزاء الجسم دخل في قبول الابعاد انه لا
يلزم ان يكون جميع اجزاء الجسم قابلا للابعاد فهو بط وان اراد انه لا يلزم ان يكون مستقلا
وان يكون له دخل في الاستدعاء والاقتضاء، فيرد انه لم يكن هذا الا بيان يستلزم ما
ادعاه وان الصورة النوعية غير مقتضية ولا مستدعية لقبول الابعاد ولكن لما لم يكن لها
في الجسم بعض قبول الابعاد ولهذا اوردوا النقض بالهيولى والصورة وصرحوا بان الاعراض
الحالة في الجسم قابلة للابعاد ولكنها تخرج من الجوهر ثم ان الذى نسبه الى الحكماء العلائه
انها بغير صادر بمورد الاشكال واما قوله وانه لم يكن هذا افتراء، وقد مر غير مرة
ان الاستاد لا يدعى هذا ونقل كلام السيد في حواشى العين لبيان ان المذهب
المقرر عند المحصلين منهم ليس التركيب على الوجه المشهور قوله فلا يكون كلية ع
المستند ط وما ذكره منقوض بانه لو كانت الصورة العلمية مجردة لم يكن محمولة بهو هو
على الماديات واذا لم يكن له وضع وقدر وشكل اصلا لم يكن متحدا مع ما له القدر
والوضع والشكل ولم يكن صادقا عليه ثم بعد هذا قوله فالدليل على تجردها اجلى
لحجر وفساده ابين من الامس ومن ذا الذى يقول بتجردها وعلى تقدير القول به من
ذا الذى يدعى انحصار الدليل فيما ذكره وكيف يلزم من بطلان دليل بعينه او انكاره
انكار جميع الادلة والمدعى ثم من الذى يستدل على التجرد بعد التعلق بهذا ومن هذا
وسائر ما ابرزه فيما مضى يطلع كل ناظر مناظر على جلية الحال وحقيقة المقال ولولا الغلو



في البطلان والابطال والافراط في التعصب والجدال واصراره على الضلال والاضلال
واراءته في الكذب والمحال واراءته في صورة الحق والحق في صورة المحال على ما هو
شان مظهر اسم الجلال لم يكن للاشتغال به عذر عند طالب الكمال والله اعلم بحقيقة
الحال وحقيقة المقال ثم من العجب الذى ليس منه عجب انه يتعجب من هذا الاتحاد ويقول على
ما حكى وروى عنه ان القائل بهذا التركيب كيف يقول بالمعاد ويقول له يا هذا
لعمرك ان هذا الاتحاد لا ينافى المعاد فان المعاد الذى انعقد عليه الاعتقاد جسمانى
وهذا الاتحاد على ما حققناه يحققه وبه وفيه يتحقق الروحانى ايضا كما انه يتحقق في
هذه النشأة اللذات الروحانية مع الجسمانية والقول بحصول التجرد مناط المعاد
المعاد منشاؤه فساد اعتقاد فكانكم على ما صرحت به تقريبا وتحريرا لا سيما في شرح
الهياكل تعليلا لنبذة تزعم ان النفس جوهر مجرد متعلق ببدن عنصرى وهو عند
هذا التعلق متشخص من النفس الكلية متحد معها الا انها انفصل عنها ظاهرا بمثل الانفصال
ثم يفارق عن هذا البدن ويرتفع تعينه ويعود الى حالتها الاولى والاتصال الذى
كان عليه وهذا المعاد ثم تخوف شنعة الورى فلما آخرها انه يتعلق مرة اخرى ببدن آخر
غير البدن الاول وزعمت على ما صرحت به ان التعلق بالبدن الاول بعينه تحكم حيث
تفرق وتمزق واولت المعاد الوارد في الشريعة بهذا وانت من يستحق ان يخاطب
بعلمان ان الشريعة الحقة التى اتى بها سيدنا محمد صلى الله عليه وآله وسلم يابى عن هذا والذى
وردت به الشريعة ان المعاد في المعاد هو البدن الاول بعينه والحكم بان المعاد بدن
آخر الحاد والاتصال والانفصال على ما توهمته مخالف للعقل والشرع وبالجملة الذى
توهمته في المعاد ليس الا كفرا والحادا ثم قال ـــــ انى ذكرت في تجريد العوالم
على كلامه ان ما ذكره يقتضى ان لا يكون الهيولى حاصلة بالفعل بل يقتضى ان لا يكون متحصل
بعض الانواع حاصلا بالفعل ضرورة ان كل نوع متحد مع العوارض الصادق عليه ثم

بلغ
القراءة عليه كما ستنا
[illegible]
والحمد لله

اذا كان الهيولى متحدة مع الصورة في الوجود الخارجي فلا يكون جزءا خارجيا ويكون
محمولا على الجسم فلا يتحقق الفرق بين المادة والجنس بما ذكروه من ان الجنس محمول دون
المادة والقول مع اتحادهما في الخارج كيف يتصور حلول احدهما في الآخر والقوم العموم
فسروا الحلول مطلقا بالاختصاص الناعت فلا يخلو اما ان يكون المراد بالناعت ان
يكون الحال بعينه محمولا عليه او يكون مبدأ لما هو المحمول فان كان المراد الاول لم يكن
السواد حالا لانه بعينه لا يصير ناعتا للجسم محمولا عليه وان كان المراد الثاني
لم يكن الصورة حالة في الهيولى لانها بنفسها محمولة على الهيولى ناعتة لها كما حققه
وان كان المراد اعم كان الاسود ايضا حالا في الجسم فيكون هناك عرضان حالان في
الجسم موجودان في الخارج وهو خلاف المذهب والاتفاق على ان هذا المحل لا
يقول يكون الاسود عرضا وان زعم ان حلول الصورة في الهيولى هو الناعتية على
الوجه الثاني وحلول العرض هو الناعتية بالوجه الاول كان مذهبا جديدا ثم ما الدليل
على ان حلول الاعراض يخالف حلول الصورة في هذا المعنى واعترض عليه بوجوه
منها ان قوله ما ذكره يقتضي ان لا يكون الهيولى حاصلا بالفعل غير تام اذ لا يلزم من كون
عين لعدم حاصل بالفعل ومتحد معه ان لا يكون حاصلا بالفعل بل يستدعي ذلك ان يكون
حاصلا بالفعل نعم يلزم ان لا يكون وحده موجودا على حدة بالفعل ولا محذور في ذلك
فان الهيولى والصورة متحدان في الخارج ذاتا ووجودا وكذا النوع والعارض
المحمول عليه بالمواطاة كما مر بيان ذلك فلا يكون شيء منهما وحده موجودا على حدة ومنها
انه لا يلزم من كون المادة محمولا على الجسم ومتحدا معه في الخارج ان لا يكون بينه بينها و
بين الجسم الجنس فرق فان الجزء وان كان عقليا لا يحمل على الكل من حيث هو جزء له
فالمادة لا يحمل من حيث هو جزء له ويحمل من حيث هو جنس وقد مر الفرق بين الامرين
مفصلا ومنها انا نختار ان المراد بالناعت اعم من ان يكون الحال بنفسه محمولا كما في

الكليات او مبدأ المحمول كما في الكيفيات لكن لا نسلم انه يلزم ان يكون هناك عرضان وانما يلزم
ذلك لو لم يعتبر فيما قسم الى الجوهر والعرض قيد يخرج عنه مثل الاسود لكنه معتبر فيه
ذلك كما صرح به الشيخ في الشفاء بقوله الموجود قد يكون بالذات كوجود الانسان انسانا
وقد يكون بالعرض كوجود زيد ابيض ونحن نشتغل بالموجود بالذات فنقول الموجود
بالذات اما جوهر او عرض اقول فقد صرح بان المادة والصورة والنفس المجردة
كلها اجزاء تحليلية للجسم وانما يخرج النفس المجردة التي هي في الجسم من العين الا الفعل
اذا انقلب اليه الجسم وذلك بالموت لا محالة فاذا لم يكن النفس التي هي جزء من اجزائه
التحليلية موجودا بالفعل فيه بل بالقوة يكون الجزء الآخر الذي هو المادة كذلك اذ لا
فرق بين جزء وجزء في انهما كليهما تحليليان على انه صرح بان الانسان امر واحد ليس
له جزء في الخارج ثم لما كان اعتبار كون الشيء مادة يستلزم الاتحاد في الخارج مع ما هي
مادة له كما قرره لم يصح بيان الفرق بانه من حيث انه مادة لا يحمل عليه ومن حيث انه
جسم يحمل عليه اذ هو على هذا التقدير من حيث هو مادة متحدة معه ذاتا ووجودا وهذا
الاتحاد هو مصداق الحمل وما ذكره من ان المراد بالناعت اعم وان الكليات يحمل
على المعروضات مواطاة دون الكيفيات تحكم يحب فانه لو كان العرض في الكليات
مثل العشرة فليكن في الكيفيات مثل الاسود وان كان في الكيفيات مثل السواد
فليكن في الكليات مثل العشرة بلا فرق وما توهمه تخلصا عن اجتماع العرضين يقتضي ان
لا يكون الناعت على الوجه الاول كالكليات على ما زعمه داخلا في العرض لانه كما ان
وجود الثوب ابيض وجود بالعرض كذلك وجوده متكمما وجود بالعرض فان وجود
العناصر اربعة ووجودها متعددة بالمقادير المعينة ليس وجودها متكيفة بالكيفيات
الملموسة مثل الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة كذلك من غير فرق ولكن العرض
يتثبت بكل حشيش واقول قد عرفت ان الامر ليس على ما تخيله واوهمه وان الاستاذ

بلغ القراءة عليه ... ان ... العلية

لا نقول بما نسبته اليه ولا يلزم من شيء مما ذكره ان يكون كل جزء تحليلي موجودا بالقوة
بل فيما ذكره تصريحات بان ذات الجزء التحليلي موجود بالفعل وهو عين الكل وانما
جزئيته ومغايرته للكل بتعمل من العقل وتحليل واعتبار وجهه ثم
اين يلزم ان يكون المادة بالقوة وكيف يلزم ان يكون النفس بالقوة ومن ذا الذي
يلزم هذا على ما اوهمه والشرطية التي يدل عليه قوله واذا لم يكن النفس بالفعل
يكن المادة كذلك ع وقوله اذ لا فرق مدفوع لا يدل على ما استدل به من اللزوم
الذي ادعاه اصلا ولعدم الاعتداد بهذا الدليل العليل اجرينا المنع على الدعوى
فكانهما لا دليل عليهما ثم قوله لم يصح بيان الفرق ع وقوله اذ هو على هذا
التقدير من حيث هو مادة متحد مبني على عدم تصور معنى المادة على ما صوره
ومن تصوره على ما صوره وحرره لا يهوله ما اورده هذا المورد ثم حكمه بالحكم
في عموم الناعت تحكم وما تشبث به في غاية الضعف وانما هو مبني على تمثيل وتمويه
وتخيل والملازمة التي يدل عليه قوله ولو كان العرض الخ ممنوعة كيف والكيفيات
كالكميات من اقسام الموجودات بالذات والعشرة ليست موجودة اصلا والاسود
جاء هو سواد ليس موجودا بالذات ثم قوله يقتضي ان لا يكون ع ولم يلزم من كلام
الاستاد ان يكون وجود الجسم مثلا موجودا بالذات بل الكميات كالكيفيات على
ما قرره موجودات بالذات ومعروضاتها من حيث انهما موصوفات بها موجودة
بالعرض بلا فرق والفرق الذي قرره انما هو في مفهوماتها حيث يدعي ان بعض
الكميات معتبرة وهو جهة محمل مفهوماتها على معروضاتها مواطاة خلافا لسائر الكيفيات
وباقي الكميات ثم لزوم دخول عرضيين على ما توهمه غير لازم وهذا مع انه بين مبين
وصاحب الغواشي حيث اورده خيل تخيلات ضعيفة كانها من الحشيش يكنه يغريق و
الغريق الخشن يلحد ويتشبث بكل حشيش ثم قال صاحب الغواشي لا نم ان الانسان

في الحاشيه

بلغ السماع عنه
والحمد لله منه جلاله

١٥٦

في هذا التصوير صار عين الكاتب في الوجود حقيقة فان الانسان قد كان موجودا
ولم يكن الكاتب موجودا واذا صار كاتبا وجد الكاتب بوجود متأخر عنه بالزمان و
الطبع فكيف يصير الوجود السابق الذي كان للانسان هو بعينه وجود الكاتب
ثم اذا زال الكاتب بقي وجود الانسان بعينه حتى يكون وجود واحد تارة وجود الانسان
فقط وتارة وجود الانسان والكاتب معا ثم يصير وجود الانسان فقط كما كان
اولا فتوارد الموصوفات على وصف الوجود وهذا مخالف لفطرة العقل كيف و
اذا لاحظ العقل امرين بينهما علاقة الناعتية والمنعوتية ثم زال احدهما مع بقاء
الاخر يحكم بمجرد تلك الملاحظة بان الباقي هو الموصوف والزائل هو الصفة و
تمثيل ذلك بما نبه بعض الافاضل على ان الامر الثابت في الجسم بعد طريان الانفصال
هو المنعوت لا الصورة حتى يثبت كونه هيولى ثم كيف يثبت الوجود الذي
هو من المعقولات الثانية باقيا بحاله مع اختلاف المعروضات ولو جاز ذلك
لم يتم بطلان قول من ذهب الى ان العلم هو اتحاد العالم بالمعلوم اذ يصح ان يصير
النفس متحدة بحسب الوجود بالمعلومات ثم اذا زال عنه العلم يصير كما كان ذات
خبر بان التركيب الاتحادي مجرد اصطلاح جديد مخالف لما اصطلح عليه القوم و
لا يخفى ركاكته وما ذهب اليه مخالف لما اطبقوا عليه من ان المادة والصورة
لا يحملان على المركب منهما وانما يحمل عليه الجنس والفصل واعترض عليه الاستاد
اما اولا فلانه لو صح ما ذكره لزم ان لا يكون الطفل والشاب والشيخ موجودا
واحدا وصح ان يقال زيد كان موجودا ولم يكن الشاب موجودا واذا وجد
الشاب وجد بوجود متأخر عنه بالزمان وبالطبع فكيف يصير الوجود السابق
الذي كان لزيد هو بعينه وجود الشاب ثم اذا صار الشاب شيخا فبقي وجود
زيد بعينه حتى يكون وجود واحد بعينه تارة وجود زيد فقط وتارة يكون زيد و

الشاب معا ثم يصير وجود زيد فقط فيتوارد الموصوفات على وصف الوجود وهكذا
ليسوق الكلام الى آخر ما ذكره لكن لا خفاء في ان الطفل والشيخ شخص واحد موجود
بوجود واحد واما ثانيا فلان ما ذكره مبني على توهم ان الوجود وصف وارد
على الموجود بالفعل حتى اذا وجد زيد كان وجوده واردا عليه بالفعل ثم اذا
صار عين الكاتب صار الوجود الذي كان واردا على زيد وحده سابقا
واردا عليهما معا وليس كذلك اذ لا ورود للوجود على الموجودات اصلا كما
سبق تحقيقه في مباحث الوجود بل هو معنى بديهي ينتزعه العقل من الموجودات
ويضيفه اليها فاذا وجد زيد وليس كاتبا ينتزع العقل منه هذا المعنى و
يضيفه اليه لا الى الكاتب واذا صار عين الكاتب ينتزع منه ذلك المعنى و
يضيفه اليهما بلا محذور في ذلك ولما لم يكن الوجود امرا حاصلا بالفعل
سقط جميع ما بني على ذلك واما ان تسمية هذا النحو بالتركيب الاتحادي اصطلاح
جديد فلا شبهة فيه ويدل على ذلك قول المحشي والنسيم ولكن ذكر كاتبه غرضه
فان هذا الاسم يلائم هذا المعنى غاية الملائمة اذ المسمى واحد في الخارج مركب
في الذهن وفي هذا الاسم اشارة الى الجهتين واما ثالثا فلان محصل ما افاده
ذلك لما اطبقوا عليه من ان الاجزاء العقلية من حيث انها اجزاء غير محمولة
ثم اذ لا يلزم من كون المادة متحدة في الخارج مع المركب ان يكون محمولا عليه من
حيث انها جزء له كيف وهي من حيث انها جزء يكون الجزء الآخر لا محالة خارجا
عنها وبهذا الاعتبار لا يصح حملها كما مر غير مرة وصحة حملها عليه من حيثية
اخرى وهي ان يوجد مطلقا لا بشرط خروج الجزء الآخر عنها وقال صاحب العواصم
في معرض جواب الاول الذي هو موجود واحد هو ذات زيد المتشخص وجوده
مع وجود مفهوم الطفل والشاب والشيخ واتحاد تلك المفهومات مع زيد بالخبر



نسب اليها بالعرض وليس وجودها بعينه من غير تفاوت فالشبهة انما نشأت من
اشتباه المفهوم بما صدق عليه ولست ادري ما الفرق في هذا الحكم بين الكاتب
والكاتب وبين الطفل والشاب والشيخ حتى استدل على الاتحاد في الاول
بالثاني وقال في معرض جواب ما اورده ثانيا لا يرتاب من يستحق الخطاب
ان التوهم المذكور انما نشأ من تخيله ما ذكرته فانه لو كان للوجود فرد ثابت
تارة يصير وجود زيد والكاتب صح القول باتحادهما في الوجود فان وجودهما
في واحد ولما لم يكن كذلك بل كان امرا منتزعا لا وجود له في نفسه الا واصلا
على ما ذهب اليه المحشي وتارة ينتزع العقل هذا المعنى من زيد وحده وتارة
من زيد والكاتب لا تظهر اتحادهما اصلا وقوله اذا صار عين الكاتب ان
اراد انه يصير عينه بالحقيقة فهو غير مسلم بل هو اول المسألة وكيف يتوهم انه اذا
صار عين المركبات والمركبات من المواليد لا تكون غير المركبات من البسائط وقد مر
في الرأي الاول لا نقول بامر صورة ناقصة متوسطة بين صور البسائط مختصة
ثم علم اختصاص الرد باحد الشقين لا ينفعه وانما يكون نافعا له لو كان كلام
الاستاد احد هذين الشقين وليس فليس بل الشق الثاني حال الممتزج قبل صيرورته
احد المواليد وما قرره الاستاد حاله بعد وسيعلم حال اجزائه فيما بعد وكلامه
انما اشارة الى حال الممتزج بعد صيرورته احد المواليد فدعوى الاستاد ان صور
البسائط غير باقية في المواليد عامة وهذا يحتمل وجهين احدهما ان لا يكون باقية
اصلا وثانيهما ان يكون باقية ولم يظهر عنها الآثار التي تظهر عنها حال البساطة
وهذا هو مراد الاستاد وهو غير مناف لكلام الشفاء بوجه والمشاء المجادل
للشيخ حمل على الوجه الاول وهو خلاف المراد فاورد ما اراد وقد مر الجواب
غير مرة ثم قال وقد صرح الشيخ في هذا الفصل مرارا بخلاف ما توهمه هذا

القابل حيث قال فانه ان كان كل جزء منه كالآخر يساوي الاستعداد في جميعه وان لم يختلف فعسى ان يكون الخلاف بالاشد والاضعف حتى كان بعض الاجزاء اسرع استعدادا وبعضها ابطا استعدادا ومع ذلك فانه يكون ذلك فيها ومع قبليته صورة واحدة لا تمايز بينها بل لا بد من تمايز وذلك التمايز لا يخلو اما ان يكون بامور عرضية او بصور جوهرية فان كانت لامور عرضية فاما ان تكون من الاعراض التي تلزم طبيعة الشيء فالطبايع التي يلزمها اعراض مختلفة مختلفة وان كانت من العوارض وردت عليها من خارج فلا يخلو اما ان تكون الاجزاء الارضية مثلا تعرض في كل مركب مثل ذلك التركيب ان تكون اذا امتزجت تعرض لها من خارج دائما مثل ذلك العارض او لا تعرض فان كانت تعرض وجب مما ذكرنا ان تكون لها عند الامتزاج خاصية استعداد لقبول ذلك او خاصية استعداد لحفظ ذلك ليس ذلك لغيرها وذلك الاستعداد اما ان يكون لمزاجها باعتبار كونها فتكون البسائط متميزة في المركب بجواهرها او بامور اعراضها فيعود الكلام من راس واما ان لا تكون الاجزاء الارضية مثلا تعرض في كل مركب مثل ذلك التركيب انها تكون اذا امتزجت يلزمها من خارج بل قد يتفق في بعضها اتفاقا ولو كان كذلك لكان ذلك بالاقل ولم يكن كل مثل هذه التركيبات موجبا لذلك التميز وكان يمكن ان يوجد من اللحوم لحم من نوعه يعطر كله او يرسب كله ولا يعطر وكذلك كان يجب ان لا يكون التحليل يعطينا للحيوانات والنباتات باقيا مادة وابقا بها فيه اعني ابقاء المتحلل الرطب وابقاء اليابس ثم لينظر ان هذه العناصر اذا اجتمعت فالذي يبطل صورها الجوهرية فلا يخلو اما ان يظن ان النار مثلا تبطل صورة الارض منها او شيء خارج عنها يكون ذلك الشيء من شانه ان يبطل صورتها اذا اجتمعت فان كانت النار تبطل صورة الارض فاما ان يكونا

موجبة لاختلاف ذلك التميز



مبطلة لصورة الارض ونارية لها موجودة او مبطلة ونارية بها معدومة فان بطلت والنارية معدومة فيكون ابطالها لصورة الارضية بعد عدم النارية او مع عدم النارية وعدم ناريتها في هذا الموضع انما هو الحكم بسبب الارض وفي ذلك هذا الكلام بعينه فيكون حاصل ما ذكرناه انه لما عدمت النارية والارضية ابطل احدهما صورة الاخرى وهذا محال واما ان يكون شيء آخر خارج هو الذي يبطل صورة كل واحد منهما اذا اجتمعت فان كان يحتاج في ابطال الصورة النارية مثلا واعطاء الصورة الاخرى الى الارض والارض موجودة [illegible] الارض معدومة فقد دخلت الارض في هذه المعونة وعاد الكلام من راس [illegible] كان لا يحتاج فلا حاجة الى المزاج في سلب الصورة النارية واعطاء الصورة الاخرى بل يجوز للبسيط ان يكون عنه الكائنات بلا امتزاج واما الاستحالة فلا يلزم فيها مثل ذلك فان النار مثلا اذا كانت علة لتسخين مادة الارض كانت علة وهي نار بالفعل وتسخن بسخونة موجودة فيها وان انتقصت لانها انما تقبل البرد بمادتها عن الارض بالفعل فيكون فاعلة بهيئة ومنفعلة بمادة وتكون الهيئة عندما تفعل في المادة موجودة في المادة عندما ينفعل موجودة فلا يعرض فيها هذا الشك هذه الملائمة ثم اورد شكا على ذلك وهو انه اذا كان جواهر البسائط باقية في الممتزجات وانما يتغير كالاته فيكون النار موجودة لكنها متغيرة والماء موجودا ولكنه يسخن قليلا ثم يستفيد بالمزاج صورا زائدة على صور البسائط ويكون تلك الصور ليست من الصور التي لا تسري في الكل فكانت هذه الصور متساوية في كل جزء فكان الجزء الموجود في الاسطقسات في المركبات وهو نار مستحيلة ولم يفسد قد اكتسب صورة اللحمية فيكون من شان النار في نفسها اذا عرض لها نوع من الاستحالة ان تصير لحما وكذلك كل واحد من البسائط فيكون نوع من الكيف المحسوس وحد من حدود التوسط

بلغ مقابلة على نسخة ... بالعلامة ... العلية ... الدين الفضل الحق ٥

فيعد الاجسام العنصرية لقبول الكيفية ولا عنوها عن ذلك صورها كما لا يمتنع صورة
الارض في الجزء المتدخن ان تقبل حرارة مصعدة لكونه في ضمن هذا البسايط
ان تقبل صور هذه الانواع وان لم يتركب بل استحالت فقط فلا الا التركيب و
المزاج حاجة فاجاب عن ذلك اما اولا فبانه ليس اعتراضه هذه الشبهة على احد المذهبين
اولى من اعتراضها على الاخر فان صاحب هذا المذهب المخرج ايضا يرى ان اجتماع
العناصر شرط في حصول الصورة للمركب لسبب ما يقع بينها من الفعل والانفعال
وانها اولا يعرض لها الفعل والانفعال في كيفياتها ثم يعرض لها ان تخلع صورة
وتلبس صورة ولولا ذلك لما كان لتركبها فائدة واذا تركبت فانما يقع تغير في
كيفياتها بالزيادة والنقصان حتى يستقر على الامر الذي هو المزاج ثم تحدث صورة
اخرى يستعد لها بسبب المزاج ولا يكون ما ظن انه وارد بعد المزاج الا كما انها في
كيفياتها فيجب ان يكون تلك الاستحالة اذا عرضت للمفرد منها قبل المفرد منها وحلت
تلك الصورة وان كان لا يقبلها الا ان تلك الاستحالة يستحيل فيها الا بان يتصغر
اجزاوها ويتجاوز فاعله ومنفعله على اوضاع وان يكون تلك الصورة متخلله
ان يستحفظ الا شكل المجاورة وان الصورة لا يحل مادة لا يحفظها او غيرها
من العلل والمعادن فهو جواب مشترك بين القائلين معا على انه يشبه ان
يكون الحدود المحتاج اليها من المزاج في تهيئة المادة لقبول الصورة التركيبية
لا يحصل ولا يتم الا بالمزاج وهذا هو الذي يجب ان يعقل من امر وجود
البسائط في المركبات وقال في الفصل السابق عليه قال المعلم الاول لكن
الممتزجات ثابتة بالقوة وعنى بها القوة الفعلية التي هي الصورة لم يعن انها يكون
موجودة بالقوة التي تعتبر في الانفعالات التي يكون للمادة في ذواتها فان الرجل
انما اراد ان يدل على امر يكون لها مع انها تتحد لا يفسد وانما يكون ذلك اذا



بلغ
الدارسة قراءة
اطال الله ايامه

ثبتت لها قوتها التي هي صورتها الذاتية واما القوة التي بمعنى الاستعداد فانما يكون
مع الفساد والرجوع الى المادة وقد يكون مع الفساد فانها لو فسدت ايضا
لكانت ثابتة تلك فان الفاسد هو بالقوة الشيء الذي كان اولا ثم شنع على المعترض
بعد هذا في هذا الفصل فقال واما المعلم الاول فقال ان قواها لا تبطل وعنى
بها صورتها وطبايعها التي هي مبادئها من الكمالات الثابتة التي اذا زالت
العوائق عنها صدرت عنها الافعال التي لها بحسب هولا انه عنى القوة
الاستعدادية ثم قال فينبغي لها ان نصح عن ان الذي يجوز ان يحول
لا بد كونه ونبين ان لكل من الاسطقسات صورة جوهرية هو بها هو
ويتبعها كمالات من الكيف والكم والاين وتلك الصورة غير تلك التوابع و
هي باقية مع تبدل ما وهي التي ترد تلك التوابع بعد زوالها بسبب القاسر و
يحفظها عليه ثم قال واذا قدمنا هذه المقدمات فنقول ان الطبيعة ثابتة
محفوظة في الممتزج واما الكيفيات فهي منتقصة باطلة بطلانا ما فهذا القدر
هو القدر من الاستحالة التي يوجبها المزاج فتكون الكمالات التي لكل نوع من
العناصر معدومة بالفعل موجودة بالقوة القريبة كعود النار على الصعود
فيكون كل اسطقس من جهة نوعه انه ما مثلا جسما طبيعيا بصفة ومن جهة كماله
الثاني انه مثلا بارد بالفعل من اركان العالم كاملا ومن جهة انه انكسر بالمزاج
اسطقسا في المركب هذا كلامه وهذان الفصلان مشحونان بالتصريح و
التنصيص جدا على ذلك وقد لخصنا نقلهما بالتمام اعانة للناظر فان كل احد
لا يتيسر له مراجعة ذلك الكتاب اما لفقده عنده واما لطوله وانتشاره و
ليتم المطلع من جراءة هذا القايل واصراره ونسبته الى الشيخ اثبات ما برى منه
الشيخ بنفيه وانكاره ثم زاده في الظهر والمرآء ونسبة ما قرعه الى من هو منه بريء

ولیعلم انه لسنا نؤمن بما یرد فی الشفاء، ولیته لم ینسبها الی غیره وادعی انه تحقیق
ذاته به وفات غیره من الحکماء، کما فی اتحاد النفس بالبدن وغیره من النظراء،
نعوذ بالله من شرور انفسنا وان یحج مورد الاثر بعینه العقلاء، ویسمی الاذکیاء،
فان الفضل بید الله یؤتیه من یشاء، هذا وقد قال الشیخ فی الحکمة العلائیة فی
مبحث المزاج این جسمها چون بالمد یکر کرد آیند این کیفیتها در یکدیگر فعل
کنند پس چیزی میان این کیفیتها حاصل شود اندر همه یکسان سرد کرم تر شود
وگرم سرد تر شود وهم چنان خشک وتر آنگاه برحدی بایستند آن حد را
مزاج خوانند واما صورتهای ایشان بر جای باشند وتباه نشود که اگر
آن صورتها تباه شدی فساد بودی نه مزاج پس قوتهای اصلی بجای بود و
این کیفیتها بگردد واین قوتها که حکیم بزرگ گفت که بجای خود اند نه قوتهای
انفعالی خواسته است چنانچه کم دانان پنداشته اند بلکه قوتهای فعلی زیرا که
قوتهای انفعالی خود همیشه بجای بود واگرچه فساد پدید آید جسم وحکیم از
بجای ماندن این قوتها این خواسته است که مزاج فساد نبود واگر قوة
انفعالی بودی وقوت نمانده بودی چه دلیل آن بودی که فساد نیفتاد بلکه تا دلیل
آن بودی که فساد افتاده که نشان فساد شئ آن بود که او بقوت بازگردد
وچیز فاسد شود آتش اندر مزاج وشک نیست که سبب فساد وی گرد آمدن
وی بود با ضد وی واگر برابر اند یک اندر دیگر فعل کنند وسر بسر برند واگر
یکی قوی تر بود دیگری را بخود کرد اند پس آنگاه مزاج نبود که کشتن آتش
بعد آتش هذه عبارته هذا وقد ذکرت فی تجرید الغواشی انکار وجود
الاجزاء الناریة فی الیاقوت مثلا مجرد استبعاد ثم انا نعم لو کانت الاجزاء
المائیة التی ذکرها غالبة علیها اما لو کانتا قریبتین من المساواة فلا نعم الا الاستبعاد

اللهم اذ لیس احدهما غالبا علی الآخر غلبة تامة حتی یفسد صورته بل القائل ان
یقول لم لا یجوز ان یکون الصورة النوعیة الیاقوتیة حافظا لصورها ومانعا عن
ان کل جزء وان کان فی غایة الصغر لکون یاقوتا مخالف لما اطبق علیه الشیخ وغیره من
الحکماء، فانهم ذهبوا الی ان صور العناصر باقیة فی المواليد واستدلوا علیه بظهور
بالتدریج والانبیق کما هو مستقصی فی کتبهم اقول علیک بنقل ما فی تلک الکتب
وجزاک عن طلبک ما ملتق بک من انحرافک ایها النبیل تجمع وتاخذ لهم المنتشر
الطویل ولولا تعلک هذه العبارات واتباعک بهذه الروایات لم یتیسر لو اخذ منها
ولا لاحد مطالعة الا ان شیئا من هذا لا ینفعک فان الاستاد افاد ان العناصر
غیر موجودة بالفعل فی المواليد الثلثة ولا یخفی ان هذا انما یتاتی بوجهین احدهما
ان لا تکون موجودة اصلا لا قوة ولا فعلا وذلک بان یفسد تلک البسائط وتنقلب
الی المواليد کما ینقلب بعضها الی بعض وثانیهما ان لا تکون موجودة بالفعل وتکون
موجودة بالقوة بان یکون المجموع امرا واحدا طبیعیا فیکون اجزاؤه بالقوة کما فی
سائر الامور الواحدة بالطبع وفی تلک الاجزاء مع انها بالقوة بهذا الوجه امر آخر
وذلک ان لا یظهر منها الخواص والآثار الظاهرة حال انبساطها وفیها قوة اذا زال عنها
المانع کالمزاج عاد الی فعلها کما فی النار فی الیاقوت مثلا علی ما مثله لیس نارا بالفعل
وانما هی نار بالقوة بحیث اذا زال عنه المانع المزاجی صار نارا بالفعل ولعل غرض
الاستاد من عدم بقاء العناصر فی المواليد عدم بقائها بالفعل بالوجه الثانی لوجهه
دون الاول وعلی هذا لا یرد علیه شیء مما اورده اصلا وهو معقول غیر مخالف
لمنقول ثم قال الاستاد وصاحب الحواشی ان کون الاجزاء الناریة لیست حاصلة
بالفعل فی الیاقوت امر واضح جلی لا ینکره من له ادنی فهم وما حسب من ان هذا
انما یتم لو کانت الاجزاء المائیة غالبة فلیس کذلک لان الجزء المائی الصغیر لا یسع مجاورة

[illegible]

للاجزاء الهوائية اوالاجزاء الارضية يوما او يومين فكيف يبقى مجاورة لها والجزء
المائى اكثر مدة متطاولة كمائة سنة او مائتين وليس عدم بقاء الاجزاء العنصرية فى
المواليد مخالفا لما نص عليه الشيخ كما فانه صرح بعدم بقائها فيها كما سينقل ذلك
بعبارته واما ظهور الاجزاء العنصرية بالقرع والانبيق فقد عرف ان الشيخ ادعى
ذلك فى الممتزج قبل قبوله لصور المواليد وذلك كما فيه وهذا القائل قد ادعى
ان جميع المواليد كذلك وهو غير مسلم فان لمثال الياقوت لا تظهر فيها بالقرع
والانبيق العناصر كما لا يخفى وقال صاحب الغواشى ما ذكره مجرد استبعاد
فى مقابلة المنع وفيه قياس حال العناصر فى حال الامتزاج على حالها بدونها على
انى ذكرت ما يدفع ذلك الاستبعاد اقرب بانه يجوز ان يكون الصورة النوعية لها
حافظة لتلك الصور على الامتزاج وما توهم من ان الشيخ انما ادعى ذلك فى الممتزج
قبل قبوله لصور المواليد ليس اول فى الغرابة من سائر كلماته فان الممتزج ان
تم مزاجه فقد قبل صور المواليد من غير تراخ وان لم يتم فليس ممتزجا ولا ينكر
احد وجود العناصر فيه حتى يثبت وجودها فيه بالقرع والانبيق واين ممتزج
لم تقبل بعد صور المواليد يصلح بقاء العناصر فيه محل النزاع للعقلاء حتى يثبت
بقاؤها فيه بالقرع والانبيق ودعوى البداهة فيما ادعاه وانه لا ينكره من له
ادنى فهم يتضمن نسبة عدم الفهم الى الشيخ وغيره من الحكماء والعقلاء ولا غرو فان
المستقيم اذا قيس الى المعوج كان معوجا وما ذكر من ان طريق القرع والانبيق
لا يجرى فى مثل الياقوت لو كان نافعا لكان ايرادا على الشيخ وغيره ولا يجديه فى
نسبة ما توهمه اليهم على ان جريانه فى غيرها كاللحم والعظم وامثالهما كاف فى ابطال
ما زعمه واقول فيما ذكره منوع ظاهر ومباحثات واقوى منها دلالة عدم تمام
المزاج على عدم الامتزاج ع وكذا حصول الصورة فى الممتزج من غير تراخ فلم

لا يجوز اشتراطه بشرط متراخ ثم من اين علمت عدم هذا الانكار وكيف يشهد بهذا
النفى مع عدم الانحصار ثم قوله لكان ايرادا على الشيخ ع وانما يكون ايرادا عليه
لو كان كلامه نصا وليس فليس ولو كان فبطلان اللازم ع واما فهم نسبة عدم
الفهم الى الشيخ فمن عجائب الفهم وفهم وح ومن هذا الفهم انه ما فهم كلام الشيخ والاستاد
والاستاد فنقول ان الشيخ لا يقول بما يخالف العقل لا انه يقول ما يجانب
العقل وصاحب الغواشى بجلالة قدره لم يفطن بهذا وحسبان كلما نسب الى الشيخ
وجب الايمان به ثم لقولك ان المستقيم اذا قيس الى المعوج كان معوجا بحكم
الاستاد باعوجاج ما استقامه نسبة الى فهمك موافقا لوهمك ثم ان القرع والانبيق
لا يدل على حصول البسيط فى المركب بالفعل على ما تحسبه وتزعمه وغايتها اللزوم
لو لزم وجوده فيه بوجه وان كان بالعرض وهذا الاثبات انما قرره الاستاد
فليس تم على ما قررنا آنفا ثم قال ان كون اللحم والعظم وغيرهما
موجودة بالفعل فى الفرس امر ظاهر وانكار ذلك مكابرة ولا شك ان كل واحد من
تلك الاجزاء شخص واحد فيكون لحم الفرس مثلا موجودا ولهذا بالفعل فى نفس الامر
وقال صاحب الحواشى من البين ان كل فرس شخص واحد
طبيعى فى الواقع لا اصطلاحى ومنع ذلك مكابرة غير مسموعة واذا كان واحدا
طبيعيا فى الواقع لم يكن كثيرا طبيعيا فيه لا نقض عليه ههنا اذ لا شك
ان يكون الوحدة فيه بالفعل يكون الاجزاء فيه بالقوة ويشهد عليه الفطرة
السليمة قوله فان العظم واللحم وغيرهما من الاعضاء موجودة بالفعل
ان اراد انها موجودة فى الخارج فلا شك فى ذلك لكن لا يلزم من كون لحم
الفرس موجودا فى الخارج ان يكون امرا واحدا برأسه لجواز ان يكون
بعضا من امر واحد كنصف المتصل الواحد وان اراد ان كلا منها برأسه

شخص واحد آخر لان المجموع شخص واحد طبيعي فذلك غير بين ولا مبين
ومخالف لمقتضى الفطرة الصائبة • وقال صاحب الغواشي
اقول الفرس واحد شخصي من نوعه ولا ينافي ذلك كون كل عضو منه واحدا
شخصيا من نوعه فانه كما ان كل فرس شخص واحد من نوع الفرس كذلك كل
عظم منه شخص واحد من عظم الفرس وكل واحد من لحمه شخص واحد من لحمه
ولا شبهة في ذلك فان موضوع الوحدة والكثرة مختلفان وكما ان العشرة واحد
من آحاد العشرة كل واحد من آحاده واحد من الآحاد وما نقله عن بهمنيار
وجعله نصا قاطعا لا ينفعه لان عبارته على ما عندنا هي ان كل ما يكون الوحدة
فيه بالفعل يكون الكثرة فيه بالقوة ومراده ان الماء والنار او غيرهما من
البسائط اذا كان شخصا واحدا بالفعل كان كثرة الاشخاص فيه بالقوة فانه
ما لم يطرأ عليه الانفصال لم يوجد تلك الاشخاص فالوحدة فيه بالفعل والكثرة
بالقوة فانه اما واحد بالفعل واما كثير بالقوة وليس هذا الحكم شاملا للمركب
وكيف يسمع عن بهمنيار وغيره ان الفرس مع اشتماله على الاجزاء المختلفة
بالماهية المتحركة بالحركات المختلفة متصل واحد وتلك الاجزاء غير موجودة بالفعل
فيه وما ذكره يجري في جملة العالم الجسمانية من حيث المجموع فانه يجوز ان يقال
ان ذلك المجموع تام واحد من حيث الجملة وكل واحد من اجزائه موجود بالفعل
لكنه ليس موجودا براسه شخصا آخر كما ذكر في اجزاء الفرس وانت تعلم انه لا منافاة
بين كون كل من اجزاء الفرس شخصا واحدا طبيعيا من نوع ذلك الجزء وبين
كون كل فرس شخصا واحدا طبيعيا من نوع الفرس والعجب حيث قال
بعد نقل كلام بهمنيار وليشهد عليه الفطرة السليمة • اقول قد مر
غير مرة ان كلام استاده قدس سره يدل على ان الفرس آخر واحد طبيعي في نفس الامر

ولا

ولا اجزاء موجودة بالفعل متماثلة بالنوع عرضت لها وحدة من جهة وهذا
لا ينافي كثرتها من جهة اخرى ولا يدل على ان اجزاء الفرس غير موجودة بالفعل
ولا انها غير متميزة ولا ان لها وحدة اتصالية كما يكون في المتصل الواحد
البسيط المتشابه الاجزاء وصاحب الغواشي يتجاهل ويتجاهل ترويجا
لزيفه الكاسد وتمويها لاعتراضه البارد الغير الوارد طلبا او
جلبا لاقرار المقلدة الجهلة ولعله يمكن المهرة الكملة ولكنه يباهي
باقرار جاهل ولا يبالي بانكار الف عالم كامل • ثم قال
صاحب الغواشي على ما نقل هو عن المعلم الثاني من ان الاجزاء التحليلية
المفروضة في الكيفية الواحدة التي يقع فيها الحركة انواع مختلفة انه قد توهم
ان هناك امرا متصلا واحدا لا انواع الافراد تحليلية له وهو غير مسلم فان
هناك امرا واحدا هو التوسط وهو موجود بالاستمرار في كل حد من حدود
المسافة ويرتسم منه في الخيال امر ممتد منطبق على المسافة وتلك
الانواع بمنزلة الحدود المفروضة له لا اجزاء مفروضة له كيف ولو كانت اجزاء
مفروضة لزم تركب المتد من غير ذي المقدار وهو باطل قطعا
فاندفع ما قيل كيف وقد تقرر مذهب ديمقراطيس على بطلان ذلك كما هو مصرح
في كتب الشيخ وغيره من المتقدمين والمتأخرين واما ما توهمه من ان
الكواكب التي في كرة الثوابت اجزاء فرضية فهو دعوى من غير دليل
ومخالف لصرائح القوم بل للفطرة السليمة كيف وقد ذهب الشيخ
وغيره من المحققين على ان لكل كوكب حركة خاصة على مركز فكيف
يكون للكواكب المتحركة بحركات متغايرة اجزاء فرضية غير
موجودة بالفعل • ثم قال صاحب الحواشي
فيه بحث من وجوه منها ان الكيفية الواحدة التي هي مسافة تلك

ل فيها ص
ما
بين القوم صح
غير ايجاد

الحركة كيف يتصور ان يكون بالاسر موجودة في كل واحد من حدودها وعلى هذا
الا كانت مسافة محدودة كفرسخ مثلا موجودة باسرها في كل حد من
حدودها ولا يقول بذلك من له ادنى عقل وتمييز ومنها ان الاجزاء
المفروضة في الكيفية المذكورة هي امور منقسمة يقطعها المتحرك في ابعاض
زمان حركته لا امور غير منقسمة يتلبس بها المتحرك في آنات زمان
حركته كما حسبه ولا يلزم من كونها اجزاء تحليلية للكيفية المذكورة
تركب الممتد من غير ذي المقدار كما لا يخفى ومنها ان في
مذهب ديمقراطيس هو ان الاجسام مركبة من اجزاء صغار منقسمة
في الوهم فيكون تلك الاجزاء عنده اجساما صغارا ذوات مقادير لقبول
القسمة الوهمية لا اجزاء غير ذوات مقدار ليرد مذهبه بانه يستلزم
تركب الممتد من غير ذي المقدار ثم ما يدل على ان الثوابت
ابعاض الفلك لا انها موجودات متعددة بالفعل حتى يكون كل منها
موجودا واحدا على حدة انه لو كان كذلك لكان في فلك الثوابت سطوح
متعددة مع انه بسيط حقيقي وهو خلاف ما ذهبوا اليه ومنها
انه لا يلزم من كون الكوكب متحركا على مركزه ان يكون موجودا واحدا على حدة
لجواز ان يكون لبعض جسم واحد حركة دون بعض آخر منه كالبحر عند هبوب
الريح على بعض جوانبه فيتحرك بها بعض جوانبه دون بعض ويجوز
ان يكون لبعض جسم واحد حقيقي متحرك اسرع حركة من بعض آخر منه
كاجزاء مفروضة في الفلك فان ما يقرب من المنطقة اسرع مما
يقرب من القطب وبالجملة الاحكام الخارجية كما يتعلق بالاشخاص
الموجودة في الخارج كذلك يتعلق بابعاض الموجودات الا ترى ان
السفينة تجري في جزء من البحر والضوء قد يقع على بعض المتصل



الواحد دون بعض آخر وعلى ان حركة الكواكب على مراكزها مما ذهب اليه البعض
والجمهور انكروا ذلك وقال صاحب الحواشي
اما الوجه الاول فخبط ظاهر لاني ذكرت ان الموجود من الحركة هو
التوسط وهو موجود بتمامه في كل حد من حدود المسافة و
ليس هو في ذلك كالممتد المرتسم في الخيال من اختلاف نسب ذلك
التوسط الى الحدود المفروضة والانواع المختلفة هي امور فرضية
انية وليس التوسط منقسما اليها اصلا واما الاجزاء المفروضة
في ذلك كالممتد المتصل المرتسم في الخيال وهي ايضا امور موهومة
لا تحقق لها في الخارج الا في الخيال فليس هناك امر موجود في
الخارج ينقسم الى امور مختلفة بالحقيقة فظهر سقوط الوجه
الاول فاني ذكرت ان الموجود من الحركة هو التوسط وهو
متحقق في كل حد من حدود المسافة وحمله هذا السيد
العاقل المميز على وجود الممتد وشنع عليه وظهر سقوط
الوجه الثاني ايضا والوجه الثالث مختبط فاني ذكرت
ان القوم بنوا رد مذهب ديمقراطيس على ان الاجزاء الفرضية
متشابهة في الماهية كما صرح به الاشارات وغيره فحمله المعترض
على انقسام ذي المقدار الى ما لا ينقسم اصلا فورد عليه ما اورد وما
استدل به على ان الثوابت ابعاض فرضية للفلك مقدوح
فيه لانه لو اراد ان مجموع الفلك مع الكواكب بسيط فهو اول
المسئلة وان اراد ان الفلك وحده او الكواكب وحدها
فتسليمه لا ينفعه وما ذكره من انه لا يلزم من كون الكواكب متحركة
على مراكزها ان لا يكون اجزاء فرضية واستشهاده في ذلك

ينقسم

بهبوب الرياح على جزء من البحر وجريان السفينة على جزء
من البحر ساقط لانه اذا تحرك الكواكب على مراكزها يكون لها
سطوح بالضرورة وهو بيّن في كونه معا فيه متصلا واحدا اوهنا
نعيد ما ذكرنا مبالغا من انه اذا لم يكن السطوح مانعا كون اتصال
واختلاف الحقائق الخ كذلك ولا مجموعها فلكون العالم
الجسماني متصلا واحدا وليس ينعدم بالانفصال
حتى يستدل به على وجود الهيولى والرياح اذا هبت
على بعض اجزاء البحر وحركت بعضها دون بعض احدثت
السطوح لا محالة فقد خرج تلك الاجزاء عن الوحدة الاتصالية
وكذا السفينة اذا جرت على شطر من البحر والتمسك بها
وبالحركة المستديرة واختلاف اجزائها المفروضة سرعة
وبطوءا تشبث اضطراري كتشبث الغريق بالحشيش فان
ذلك الاختلاف لا يستلزم حدوث السطح بل يلائم الاتفاق بوجه
فانه لو تساوى حركة الاجزاء القريبة من القطب والقريبة من
المنطقة لتلك الكرة حدث السطوح قطعا وما ذكره من
ان الجمهور ينكرون حركة الكواكب على مراكزها غير مسلم فان الشيخ
وغيره من القدماء اثبتوها وانما لم يثبتها بطلميوس لان
غرضه من ذلك الفن توجيه الاوضاع المشاهدة على وجه يمكن
ولا تعلق لحركاتها بهذا الغرض فلم يتعرض لها نفيا ولا اثباتا
ثم ماذا يقول هذا القائل في التداوير ه واقول
انه بجلالة شانه وعلو كعبه ومكانه لم يفرق بعد بين الحركة





التوسطية ومسافة بعض اقسامها فان كل الواحد القار المختلف النسب
الى اجزاء المسافة ليست هي المسافة بل هي الحركة التوسطية والكيفية التي تقع
فيها الحركة ليست بحركة لا توسطية ولا قطعية بل هي مسافة الحركة فان
الماء البارد مثلا اذا تسخن في زمان كان له في كل آن من آنات الحركة
في ذلك الزمان كيفية مخالفة للكيفيات السابقة واللاحقة والكيفية
التي له من اول زمان التسخن الى الآخر موجودة وهي كيفية واحدة والا
لم يكن الحركة واحدة وقد اطبق القوم عن آخرهم على وحدة تلك
الحركة ووجود مسافتها على ما يشهد به الحس الخ فقوله الموجود
من الحركة هو التوسط الخ لا يفيد حيث لم يدع الاستاد قدس سره
ان الحركة التوسطية لها اجزاء مختلفة الانواع بل ادعى ان مسافة
الحركة الكيفية وهي الكيفية لها اجزاء مختلفة الانواع وبما ذكره لا
يندفع هذا وتقرير القوم كالحس يؤيده وبهذا ظهر وجوه الخلط والخبط
في كلامه اما اولا فلان الذي ذكره من ان الموجود من الحركة هو التوسط
لا يفيده ولا يضره اذ الكلام في المسافة لا في الحركة كما مر واما ثانيا
فلان الكلام ليس في كل اجزاء المتوهمة في كل الممتد الخيالي الذي هو الحركة
القطعية بل الكلام في المسافة التي هي الكيفية الموجودة واما ثالثا
فلان قوله وليس هناك امر موجود الخ مكابرة فان القوم على
ما يشهد به الحس اطبقوا على وجود تلك الكيفية التي هي [illegible] في
الخارج واما رابعا فلان الذي ذكره وحكم بوجوده في نفس الامر
ان كان هو الحركة التوسطية كما صرح ظاهره انه لا ينفعه ولا يضره
كما مر غير مرة وليس الكلام فيه وان كان هو الكيفية التي لها الحدود فيحتمل

ان ينتفع به لكن فساده ظاهر وبطلانه اظهر من ان يخفى وليس فيما افاده الاستاد قدس سره
تصريح ولا ايماء بانه حمل كلام هذا المورد على ان الحركة التوسطية هو الامر
الممتد وهذا القاضي العدل العادل بعد خروجه عما كان عليه اخذ يحكم
على منوال ما تقدم تحكما باستهواه بلا شهادة ولا بينة تحكما وافتراء
والذي افاده الاستاد قدس سره لان مسافة تلك الحركة وهي الكيفية موجودة
لها وفيها انواع مختلفة واما ثانيا فلان ما استشهد به
من ابطال مذهب ذيمقراطيس على ما ينادي عليه عبارته صريحا فيما حمله
المعترض عليه والرجوع عنه لا ينفعه على ان ما رجع اليه فاسد كاصله
فانه ظاهر انه لا يلزم من القول بتشابه اجزاء الجسم والاجزاء الفرضية
من الاجزاء الذيمقراطيسية تشابه الاجزاء الفرضية في الكيفية الواحدة
التي هي مسافة الحركة واما الذي اورده علينا ثانيا في وحدة الفلك وبساطته
بغير وجه وارد اذ الاستاد قدس سره لا يدعي ان الفلك مع الكوكب
متصل واحد وحدة اتصالية يثبت بزوالها الهيولى بل اراد ان
كل فلك بما فيه من الافلاك الجزئية والكواكب امر واحد طبيعي وقد مر غير
مرة ان كثرة الاجزاء واختلافها نوعا لا ينافي تحقق الوحدة وكذا اختلاف
حركات تلك الاجزاء فان الشخص الواحد من الانسان كزيد مثلا شخص واحد
له اعضاء مختلفة الانواع ولا يخرج الكل بهذا الاختلاف عن الشخصية
والوحدة ولا يخرج شيء من اجزائه بحركته مخالفة للكل عن كونه جزءا
فان زيدا مثلا اذا حرك يده وهو ساكن لم يكن بلا يد واما
الذي استشنعه واستبشع به من لزوم وحدة العالم الجسماني فتوهم بط
منشاؤه ايهام العكس فان الذي يستفاد مما افاده الاستاد قدس سره

استشنعه صح

استبشعه واستشنعه

ان الواحد

165

ان الواحد الطبيعي لا يخرج عن وحدته باختلاف اجزائه وحدة او نوعا لا ان الكثر
ما يختلف اجزاؤه يكون واحدا ثم لا نسلم ان علة عدم وحدة العالم انما هو اختلاف
السطوح والحركات فقط وليس لها علة اخرى حتى يحكم لو لم يكن ذلك الاختلاف
علة لعدم الوحدة كان واحدا ولم لا يجوز ان يكون عدم الوحدة في امثال الصورة
الجلية اخرى كعدم عروض الوحدة للكل فان كثيرا من الكثرة قد يكون واحدا
طبيعيا كالكل الواحد من آحاد الحيوانات والنباتات وقد لا يكون كالعسكر
فاختلاف الاجزاء نوعا وحركة وضعها وشكلها لما لا يستلزم الوحدة لا يستلزم
عدمها واما الاتصال الذي اوهمه وتشبث به تشبث الغريق بالحشيش
فليس في كلام الاستاد اليه اشارة ولا ينفعه منعه وقد اشير الى ان الذي
يثبت به الهيولى هو زوال الوحدة الاتصالية لا زوال كل وحدة
واما ان اختلاف الحركة في الفلك لا يوجب حدوث السطح فهو انكار
ما لا يدعيه احد ومن ذا الذي قال ان اختلاف حركة اجزاء الفلك في
المنطقة والقطب يوجب حدوث السطح بل الذي ينادي عليه
كلام الاستاد قدس سره ان اختلاف الحركة في الاجزاء لا يوجب تميز
كل من تلك الاجزاء موجودا براسه على حدة ولم يكن الكل واحدا او ان
هذا انما اوهمه وتوهمه واما منع انكار الجمهور فهو مكابرة يظهر بالنظر
في كلامهم وما اورده في السند لا يصلح للسندية فان اثبات الشيخ
امرا لا ينافي كون الجمهور على خلافه واما التغيير الذي اخذه فمع ما فيه
من الاجمال والاهمال والتعمية والتورية على تقدير صحته لا ينفعه
اذ غير الشيخ لا يلزم ان يكون جمهورا على ان القدر لا يحركهما لا اتباع
ما افاده الاستاد قدس سره على ما مر غير مرة وكذا القول في حركات التداوير

ثم قال صاحب الحواشي كون الاعضاء في الحيوان بالقوة
غير مسلم والدليل الذي ذكره ايضا غير تام اذ لا يلزم من وحدة الكل بالفعل
ان يكون تلك الاجزاء فيه بالقوة اذ لا منافاة بين وحدته ووجود الاجزاء
بالفعل وقد نبه على ذلك بعض الافاضل من الحكماء وكلام الامام الرازي ه
وقال صاحب الحواشي لو كانت الاجزاء فيه بالفعل لكانت
اشخاصا متعددة في الخارج ولا شك ان ذاته نفس تلك الاجزاء
فلا محالة يكون نفس ذاته اشخاصا متعددة في الخارج لا شخصا واحدا
فيه مثلا اذا كانت هناك اربعة اشخاص في الخارج قد تركب
منها امر واحد فذات هذا الكل نفس تلك الامور الاربعة لا غير
فلا يكون نفس ذاته وهي تلك الاربعة في الخارج واحدا نعم اذا
اخذ ذاته مع صفة وحدة كالمجموعية او التربيع فيقال المجموع
واحد او مربع واحد يوصف بالوحدة واذا اخذ مع صفتين
كزوجين فيقال هو زوجان يوصف بالاثنينية لكن الوحدة
والاثنينية راجعة بالحقيقة الى الصفة لا الى ذات الموصوف
مع قطع النظر عن الصفة وبهذا التحقيق يظهر وضعها في الحواشي
الشريفية على هذا الكتاب من ان المركب من الاجزاء الغير
المحمولة لا يتركب من الاجزاء المحمولة وهو ان الاجزاء المحمولة لما كانت
متحدة في الخارج ذاتا ووجودا كان المركب منها ذاتا واحدة في الخارج
ويكون الاجزاء فيها بالقوة والمركب من الاجزاء الغير المحمولة يكون
الاجزاء فيه بالفعل ويكون ذاته في الخارج امورا متعددة
وبينهما تناف ه وقال صاحب الحواشي الاجزاء على التقدير

وجودها

وجودها بالفعل اشخاص متعددة من الجزء ولا ينافي ذلك ان يكون الاجزاء
باسرها شخصا واحدا من المركب كالاجسام العالم اشخاص متعددة
من الجسم وهي باسرها عالم واحد وكالعشرة فان اجزاءها اشخاص
متعددة من الواحد وهي باسرها عشرة واحدة والحاصل ان المنافاة
بين كون الاجزاء اشخاصا متعددة من كلي وكونها باسرها شخصا
واحدا من كلي آخر غير مسلم وما ذكره في البيان لا يدل عليه الا ترى
انه في المثال الذي ذكره هذه الامور المفروضة اربعة واحدة وقوله
فلا يكون نفس ذاته وهي تلك الاربعة في الخارج واحدا ان اراد انه
لا يكون واحدا من جنس

اقول منعه هذا ساقط غير موجه ولا متوجه بعد تحصيل معنى
القوة والفعل على ما مر غير مرة فان الواحد الطبيعي لا جزاء فيه بالقوة
بمعنى ان المجموع واحد طبيعي ولا ينافي ذلك كون الاجزاء ذواتا او
صفاتا وقد صرح الحكماء بان كل تام وحدته بالفعل فكثرة الاجزاء

ينبغي [illegible] صاحب الحواشي ه

[illegible]

فيه بالقوة وما ارادوا بالقوة العدم

تكملة وتبصرة لاراءة رأى كليتاد قدس سره بمسئلتين

اما الهيولى المشهور عند الجمهور في اثباته ما اثبته المحقق الطوسي في شرحه
للاشارات حيث قال تلخيص هذا البرهان أن نقول
لما ثبت ان الجسم لا يخلو عن اتصال ما في ذاته وانه قابل للانفصال
حال كونه متصلا فقوة قبول الانفصال حاصلة له حال الاتصال ونفس
الاتصال ليس قابلا للانفصال على وجه يكون حال كونه اتصالا موصوفة
بالانفصال فان للجسم شيئا غير الاتصال به يقوى على قبول الانفصال
وهو الذي يتصل وينفصل مرة بعد اخرى فهو الهيولى واعلم ان كلامهم في
هذا الباب ان نعلم انه لا يمكن ان يكون الاتصال والانفصال
عرضين متعاقبين على شيء هو موضوع لهما وهو الجسم كما سبق الى
اوهام المشككين في وجود المادة وذلك لان الشيء يجب ان يكون
في ذاته غير متصل ولا منفصل حتى يمكن ان يكون موضوعا للاتصال
والانفصال فهو لا يكون من حيث ذاته بحيث يفرض فيه الابعاد

تكملة

فاذن صح

فلا يكون

فلا يكون جسما البتة بل هو المسمى بالمادة ولا بد من انضياف شيء
اليه حتى يصير جسما فذلك الشيء هو الصورة فالمجموع هو الجسم
نفسه متصل وقابل للانفصال والذين يحملون المتصل
على الاطلاق ينسون ان كون الجسم متصلا في نفسه امر ذاتي
للجسم والجوهر لا يتقوم بالعرض وايضا ينبغي ان يعلم ان
التشخص والتعدد الذي يقابلها انما لا يعرضان للمادة
تشخصها المستفاد من الصورة ليتوقف على احوال الشبهة
على اتصاف المادة بالوحدة او التعدد حسبما ذكره الفاضل
الشارح وغيره كيف ولو كان تعدد الجسمية بعد وحدتها مقتضيا
لانعدامها ومحوجا الى مادة يوجد في الحالتين لكان تعدد المادة
بسبب الانفصال بعد وحدتها مقتضيا لانعدام المادة الاولى
ومحوجا الى مادة اخرى ويتسلسل الى غير ذلك من الشبه وذلك
لان المادة الموجودة في الحالتين غير موصوفة بنفسها بوحدة
ولا تعدد وانما تتصف بهما عند تعاقب الصور هذا
ما افاده وهو تلخيص الدليل المشهور عند الجمهور وهو الذي اعتمدوا
عليه ولا يخفى انه لا يثبت بهذا ان يكون الهيولى جزءا خارجيا
لان الظاهر من اشارات كلمات الاشارات وتصريحات الشروح
والمحاكمات ان معنى اتصال الصورة هو كونها بحيث يلزمها
الجسم التعليمي وان الجسم التعليمي هو الكمية المتصلة بذاتها فان اريد
بالاتصال في قوله فان نفس الاتصال ليس بقابل للانفصال
الصورة منعناه بناء على ان اتصالها ليس الا قابليتها

اتصالها

اتصال ولا نسلم ان هذا مناف للانفصال فانه لا ينفك عن اتصالها
المتصلة بذاتها حقيقة سلمنا ولا نسلم استلزام هذا الانعدام
ن الصورة هي الباقية والكميات المتصلة متواردة عليها
ولا يلزم زوال الصورة بما هي صورة الا باثبات استلزام كل
خاصة تزول وكم يثبت بعد واما كلامه الذي افاده ففيه
راد بالمتصل الذي جعله فصلا المعنى الذي حققه سابقا آنفا
بحيث يلزمها الجسم التعليمي فقط انه غير مفيد وان اراد المتصل
ما هو شان الكمية فلا نسلم انه فصل لما حققه آنفا فذلكهم
لا يثبت الهيولى على ما صوروه وتصوروه وهو المشهور عند الجمهور
بها جزء خارجي للجسم حل فيه جزء آخر وصاحب التجريد في تجريده
جر دفعه كانه من الاعتقاد وما عليه الاعتماد انكرها وفي شرحه للاشارات
الذليك مماشاة مع المشائين على ما هو الف هو من ارائهم واقوالهم
ذهب اشار اليه في اوائل شرحه من انه شارح لا جارح
فة الاشراقيين وجمهور المتأخرين من الحكماء والمتكلمين ما ابطلوها
انكروا واثبتوا ان ليس للجسم المفرد جزءان خارجيان يحل احدهما
و كفو وفي كثير من كتب المتأخرين المشائين عبارات واشارات في
خلاف هذا وتغايرهما وكستاد قدس سره حيث اراد التوفيق
افاد انهما جزءان عقليان متغايران عقلا وايد هذا بانهما بعينهما
هما الجنس والفصل متحدان ذاتا في الخارج والتغاير بينهما اعتبا
على ما اعترفوا به وبان الشيخ صرح في غير موضع بان الهيولى مبهم ليس
بالفعل شيئا من الاشياء وصرح في الشفاء بان الجوهرية

التي

التي لها لا يجعلها شيئا من الاشياء محصلا ورأي كاستاد قدس سره
استاد رأى ان الجسم جوهر قابل للابعاد فالجوهر جنس والقابل للابعاد فصل او الفصل
حقيقة هو القابل وكالابعاد ليس بجزء للفصل وهو خارج لازم كالجسم التعليمي
ولا يستلزم ذلك ان لا يكون القابل فصلا فان كثيرا من الفصول مأخوذة
ملحوظة بلوازمها كقابض البصر ومفرقه وجامع المتشاكلات ومفرق
المختلفات والناطق والنامي والمتحرك بالارادة والحساس ونظائره
اكثر من ان يحصى واذا كان كذلك كان للجسم جزءان عقليان متغايران
عقلا احدهما جنس هو المادة باعتبار والآخر فصل هو الصورة باعتبار
والمقرر المشهور عند جمهور الحكماء ان الفصل علة للجنس فان كان حصة
معينة من الفصل علة لحصة معينة من الجنس لزم انعدام تلك الحصة
من الجنس بانعدام تلك الحصة من الفصل وكانت الماهية مركبة
من الجنس والفصل لا غير كما في الاعراض وان كانت حصة ما من
الفصل علة لحصة معينة من الجنس فلا يلزم من انعدام حصة خاصة
من الفصل انعدام تلك الحاصة الحصة من الجنس ويكون الماهية حينئذ
مركبة من المادة والصورة ايضا فيحصل بانه ان الهيولى حصة معينة
من الجنس معلولة لحصة ما من الفصل والصورة فصل يكون ما منه علة
لحصة معينة من الجنس بل هي تلك الحصة معينة ولهذا اشتهر
وتقرر ان الهيولى تتحصل بصورة ما وان الصورة شريكة لعلة الهيولى
حيث استنكروا ان يكون الواحد بالعموم علة للواحد معينة
ولا يتوهم استلزام هذا كون الهيولى في حد ذاتها جزءا معينا
في الخارج فانها كطبايع الاجناس مبهمة لها حصص متحصلة بالفصول المتحصلات

ولكن انه تما حققنا يظهر الفرق بين المركب من المادة والصورة والمركب من الجنس
والفصل فانه اعم ولم يلزم ان يكون كل مركب من الجنس والفصل مركبا من المادة
والصورة واما ان المادة والصورة اذا كانتا متحدتين ذاتا كيف ينعدم
احدهما ـ يبقى الآخر فجوابه ما مر غير مرة من انه يصح ان يحمل ويصدق على
امر واحد مفهومان متغايران عقلا ثم لعلة من العلل يصدق احدهما دون
الآخر وان التركيب الاتحادي الذي اشار اليه اشارة الى ما هذا ه
ثم ههنا نكتة لغوية ينبغي ان يتنبه لها هي ان الشيخ المقتول صاحب الاشراق
من الاشراقيين الذي في الهيولى صرح ولوح بعدم زيادة الكمية فلا يبعد
ان يتوهم متوهم انه على ما اختاره يلزم عليه اشكال وذلك لان الجسم الواحد
قد يتبدل اشكاله ومقداره وكميته مع بقائه كالشمعة فان لم يكن مقدارا
زائدا والكل هيولى لم يمكن ذلك فان خطر هذا ببالك فاعلم ان
له ان يقول ان الجسم الذي يتبدل اشكاله ومقداره وكميته مساحة
ليس هو الجسم المفرد الذي لم يكن له اجزاء فعلية وتبدل المساحة في الاجسام
المؤلفة انما هي بانتقال الاجزاء الغير المتميزة فيما يتخللها وتخلل جسم آخر
بينها كالهواء فباختلاف المتخلل زيادة ونقصانا وقلة وكثرة يختلف الجسم
المؤلف قدرا ومساحة قال الامام في الملخص زعم الشيخ ان الجسم
مركب من الهيولى والصورة ثم قال بعد ما قال وقرر ان المتحيز
بذاته هو الجوهر القابل للابعاد ان المتحيز بذاته موجود قائم بنفسه
لا حاجة به الى محل اصلا وان منشأ هذا الخيال ان القدماء كانوا
يقولون لان الجسم لما كان موصوفا بالاعراض فهو من حيث انه هو لا بد
ان يكون مغايرا لكل من تلك الاعراض فالجسم من حيث انه هو لا طول ولا

ممكن



كمية والطويل ولا في مكان ولا في زمان يعني ان ماهيته مغايرة لهذه الاحوال
وقال بعض المتفلسفين ان المراد اثبات موجود آخر غير المحسوس من امر انه
بحسن ظنه بالمتقدمين شيد هذا الخيال الفاسد بالوجوه المتكلفة وظاهر
ان غرض المتكلمين من هذا الكلام ليس الا التنبيه على الفرق بين ذات الجسم وعوارضه
هذا كلامه وبين النظر فيه ظهر انه اراد بالجسم الجوهر الذي سماه المتأخرون المثبتون للهيولى
صورة جسمية وهي التي يراد المحسوس منها باد ما الراي من الجسم لا الذي قال كيف
قال بمغايرة الطول وانه الجسم والجوهر الطويل العريض العميق جميعه لا انا نقول انه
لا يقول بانه جزء ولو قال به لم يلزمه ان يكون الطول جزءا للماهية بل فصلا على
تقدير التسليم هو القابل للابعاد والاستلزم ذلك كون الابعاد جزءا على انه يجوز
ان يكون مراده الطول الاضافي الذي هو الكمية المتصلة او الكمية الذي هو الصورة
او ما خوذ امنها فلخص ما لخصه في الملخص انه كما ان المتأخرين في باب الماهية
اشاروا الى ان الماهية مغايرة لعوارضها كذلك القدماء اشاروا الى ان
الجسم مثل هذا فلم يفهم من لم يفهم هذا الا ما فهمه ولم يفهمه فافهم
وكلام الاستاد قدس سره يشير الى ان الشيخ ما زعم ما زعمه بل تقرر ما قرر
القدماء زيادة تقرير واما اتحاد النفس والبدن فاراد بالنفس الصورة
النوعية المنطبعة لا الجوهر المجرد وهي كسائر الصور على رأيه فصل باعتبار
فيكون عين البدن الذي هو مادة وجنس باعتباره فحيث حكم باتحاد النفس
والبدن اراد بالنفس الصورة الانسانية المادية التي هي عين البدن باعتبار
وغيره باعتبار كما في سائر الصور وحيث حكم بتجرد النفس اراد بها
القوة التي ينطبع فيها صور المعقولات وهي ليست بصورة
نوعية للانسان على ما صرح به المحقق الطوسي رحمه الله في شرح الاشارات
وصاحب المحاكمات ايضا ثم اشار الى ان الصورة النوعية المادية

الصور ح

يصح ان يلاحظ بوجه يكون فيه تجريد وتجرد بمعنى آخر لقابلية ونكتة وان لم يكن
الى هذا زيادة حاجة وحيث حكم بتجردها على ما لوجه بعض عباراته لم يرد
بالتجرد المعنى المشهور بل اراد ما اشرنا اليه والحاصل المحصول المحصّل
مما حصّل ان محصّل رأى استادنا قدس سره فى الجسم هو بعينه مذهب
اكثر القدماء والمتأخرين من الحكماء والمتكلمين الا انه زاد اذ اراد توجيه
عبارات الحكماء النبيين وفى النفس هو الذى ذهب اليه اعلام من اعلام الحكمة والكلام
وانه لا يكون جوهرا مجردا ولا تجردا بل يوجه ذلك بوجه سنتجه فى ضيور والعرب
لكن السيد السند كاستادنا واستاذنا وسيدنا اجلة العلماء
والحكماء قدس الله سره لم يحدث مذهبا جديدا وان كان له ذلك
وكان سيدنا على اوجه هذا المجادل الجليل ولا يرد على افادة شئ من
ايرادات هذا المكابر النبيل على ما ترى اجمالا وتفصيلا نقدا وتحصيلا
وانى لا التزم رد كل ما يرد ويورد كيف وانا ارى ما ترى من المعارف
المنصورية اللامعة باللوامع النورية ٥ اجمال تفصيل التحصيل

ما حصل فى النفس ان الانسان على رأيه جسم نام حساس متحرك بالارادة
ناطق مدرك للكليات له اجزاء وقوى بها يكمل على ما ترى فيها قوة مجردة
تحل فيها الصور الكلية والمعانى العقلية وليس للانسان هو كل الحق وحقا
حتى يكون البدن خارجا عن الانسان مركبا له على ما هو المشهور عند
جمهور من تفلسف فيكون الانسان متمايزا عن هذا العالم ويكتسب قواك
جلست وقمت وتحركت مجازا ولم يكن الحيوان جنسا فانه
هنا كما يعلم ويرى مكابرة لا تخفى بل الانسان هو الذى يعلمه ويصفه باوصافه
حقيقة لا مجازا وكون قوة من قواه مجردة لا تخل لشئ من هذه الاحكام
ثم انه قرر موافقا لرأى غيره من الحكماء ان المركب من الامور الكثيرة اذا

صار



صار واحدا طبيعيا كان كل واحد من تلك الامور الكثيرة فى ذلك الواحد بالقوة واذا
يكونه بالقوة انه مع غيره صار واحدا طبيعيا لا انه غير موجود وكل ما يكون كذلك
يقول انه تحليلى بوجه فتحصل رأيه ان الانسان جسم وبدن صار مع مجرد واحدا
طبيعيا هذا رأيه والذى يشوش ويوسوس كثيرا انه قد يوجد فى بعض ما
ينسب اليه من التعليقات والحواشى لشرح التجريد ان الانسان بالقوة
وانه تحليلى ويخرج الى الفعل وان الصورة الانسانية تتجرد وانها تارة
يشعر بان النفس الانسانية مجردة ولو قيل بانها عين البدن وان الانسان
متعلق بالمجرد وانه حيث قرر فى بعض تعليقاته ان التركيب بين المجرد
والمادى غير معقول ثم حكم بانقلاب الانسان الى المجرد توهم انه يقول
ان الصورة الانسانية مادية ثم تنقلب مجردة فتعقل انى
تحققت وتصفحت ما عندى من تعليقاته بخطه قدس سره فما وجدت فيها
شيئا منها مما يخالف الظاهر فلست ادرى كيف اشتهر نقله
عنه حتى كتبت فى اثناء تعليقاته الا انا نوجه كلا التوجيه والتوجيه
وان لم يكن قوله فان المنتسب اليه وان لم يكن له يكون له وجه ولو توجيه
فنقول وجه كون المجرد بالقوة ما اشير اليه من ان الانسان
فى هذه النشأة واحد طبيعى فيكون كل كثير فيها بالقوة وتحليليا
بمعنى انه مع غيره واحد لا بمعنى انه غير موجود ثم يصير موجودا واما
ما نسب اليه من ان الصورة الانسانية تتجرد فلعله اراد بالصورة
معنى آخر غير الصورة التى هى فصل باعتبار فان الصورة على ما صرح
به الشيخ فى الحدود يطلق على معان منها ما هو لازم لما اشير
اليه ومنها الحقيقة التى يتقوم النوع وذلك المجرد
كذلك او اراد بالتجريد قطع العلائق بعملا لا حقيقة فى نفس كل

لعلام

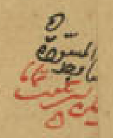
وأما الذي نسب إليه من الحكم تارة بأن النفس الإنسانية صورية وأن الصورة عين المادة
والقوى بأنها مجرد فمبني عنده على اشتراك لفظي النفس والصورة فأراد بالنفس تارة
الصورة التي هي مبدأ للآثار المختلفة بقوى مختلفة وأراد بالصورة الصورة
النوعية والمهية والقوى القوة التي تحل فيها الصور الكلية والمعاني العقلية
وأما الذي نسب إليه من الانقلاب فتوجيهه أن انقلاب الشيء إلى الغير
عرفاً ولغة أن يزول من الشيء الأول كلاً أو جزءاً حالات وصفات
ثم يحصل فيها صفات وحالات أخر مثلاً انقلاب الماء إلى الهواء
أن يصير ما كان ماء أولاً هواء وذلك بأن يزول عن مادة الماء صورة
مائية ويعرض لها صورة هوائية وانقلاب الغذاء إلى الأخلاط
أن يزول عن بعض أجزاء الغذاء صفات غذائية ويتصف بصفات
خلطية وكذلك انقلاب الأخلاط إلى الأعضاء بسلب صفات من
الأجزاء من الأخلاط واتصاف تلك الأجزاء بأوصاف الأعضاء
ولا يعتبر في كل انقلاب المنقلب بتمامه هو المنقلب إليه فالنفس المجردة
حالة التعلق بالبدن وانغماسها في التعلقات والعلائق البدنية
لم تكن متصفة بكثير من خواص المجردات وعند المفارقة تتصف
بخواصها فالإنسان شيء بعض منه ينقلب إلى مجرد موصوف بصفات
المجردات وذلك بانقطاع التعلق بين المجرد والمادي وحصول
صفات خواص المجردات في ذلك المجرد فحقيقة هذا الانقلاب
صيرورة أمر بشيء منه متصفاً بصفات لم يكن قبل هذا وهذا
هو الانقلاب عرفاً ولغة وأما حكمه بأن التركيب بين المجرد
والمادي غير معقول ثم تجويزه في الإنسان أمراً مجرداً فالوجه فيه
أنه لعله أراد بالتركيب الممنوع تركيب مهية من الجنس والفصل

ولا امتناع

١٧١

ولا امتناع على هذا ظاهراً لأن الجنس حيث يلزم اتحاد المجرد والمادي لاتحاد الجنس والفصل
ولو أريد التركيب مطلقاً فيمكن توجيهه أيضاً بوجهين أحدهما أن
الجزء إذا كان له حالات وصفات فقد يؤخذ الجزء بما له من الصفات
وقد يؤخذ بذاته مع قطع النظر عن صفاته فإذا تركب واحد طبيعي
كالإنسان من جزئين لم يكونا من أجزاء المهية وكان أحدهما مجرداً
والآخر مادياً لم يكن ذلك المجرد مأخوذاً فيه بأوصاف التجرد بل كان
المأخوذ نفس ذاته من حيث هي لا من حيث أنه لا وضع له فيلزم اعتبار
المتنافيين من حيث أنهما متنافيان في أمر واحد طبيعي إذ التعين
بمشخصاته الجسمانية مأخوذ فيه وثانيهما أن التركيب بين الجزئين
على وجهين أحدهما أن يكون كل من الأجزاء واحداً طبيعياً ثم تركب
منها واحد آخر كتركيب المركبات من العناصر والترياق من
العقاقير فيسلب بها كثير من صفات الأجزاء وثانيهما
أن يكون أحد الجزئين أو الأجزاء بما هو جزء متحصلاً حالة
تحصل الكل فيكون جزءاً أخيراً يحصل الكل في
آن حصوله فالممنوع من التركيب بين المجرد والمادي
هو الوجه الأول المستلزم لاستحالة الأجزاء لا الثاني
بل الثاني حاصل فيهما في كل من نشأتي الإنسان في
الأولى يكون المجرد جزءاً أخيراً به يحصل الإنسان وبهذا
يظهر حدوثه وفي الثانية يكون البدن جزءاً أخيراً به يحصل
الإنسان فيظهر الحشر والمعاد فكما أنه في الأولى يتعين النفس
بالبدن كذلك في الثانية يتعين البدن بالنفس ويؤيد هذا
كثير مما ورد في الصحيح من الآثار والأخبار عن سيد الأبرار والأخيار صلى الله عليه وآله

تميزا واما الثاني اولا فلما اورده الامام في المباحث المشرقية من انه
كما يجوز كون الجسماني آلة للمجرد كذلك يجوز عكسه فيكون المجرد آلة
للجسماني وليس على استحالة هذا شبهة فضلا عن حجة وما انكر احد
من العلماء والحكماء هذا. واما ثانيا فلما صرحوا به من سريان الصفات
والحالات والملكات منهما كما في التصرفات والشيخ المقتول
حيث اراد بطلان وهم من توهم ان النفس المجردة هو كالة يعني
قال في غير موضع ان البدن يتصرف في النفس بتوهماتها ويسخرها
وكيف يسخر قوى الطفل الرضيع لا له تعالى ويجعله رهين الشهوات
مورد البليات. واما الاول فظاهر واقول
لو سلم ان محل المعقولات مجرد والانسان يعقل المعقولات فلا نسلم ان التعقل
انما هو حصول صورة المعقول في العاقل او في خزينه ولم لا يجوز ان يكون التعقل
وهو نوع من العلم اضافة اشراقية على ما ذهب اليه كثير من العلماء في
العلم ومنهم الاشراقيه فحينئذ لا يحتمل ان يتعلق ببدن الانسان قوة مجردة
يتنور ويتصور ويحدث فيه القوى المدركة والمحركة ويكون ذلك المجرد
محل معقولاته وخزائنه التي يختزن فيها الصور العقلية ويكون الانسان
جوهرا جسمانيا هو جسم تام حساس متحرك بالارادة فيدرك المحسوسات
بصور منطبعة في الاته الجسمانية والمعقولات المنطبعة في الجوهر المجرد
المتعلق به باضافة اشراقية ونسبة محصلة بين ذاته وصور معقولة
من تلك الصور المنطبعة في ذلك الجوهر المجرد ولا يخفى ان هذا اقرب
واول من جعل العقل خزانة



ولا باس بايراد فوايد بعض العلماء لافادة زيادة تحرير وتوضيح لارائه
قال الامام في التفسير الكبير عند تفسير قوله تعالى قل الروح من امر ربي

المشار اليه



المشار اليه بانا اما ان يكون جسما او عرضا او اشياء مغايرا لهما كلا
او بعضا فالقسم الاول وهو ان يكون المشار اليه جسما فذلك الجسم اما الهيكل
او الهيكل المحسوس او جسم آخر داخل فيه او خارج عنه ففي القسم الاول ثلث احتمالات
الاول ان يكون النفس هذا الهيكل المحسوس وهو مذهب جمهور المتكلمين الاحتمال
الثاني ان يكون جسما في البدن وظاهر ان الاجسام الظاهرة من البدن
هي الاعضاء الكثيفة التي غلبت عليها الارضية والارواح اللطيفة
التي غلبت عليها الهوائية ولم يذهب ذاهب الى ان النفس
هي الاجزاء الكثيفة واما الارواح فذهب اليه قوم واختلف فقيل
هو الروح في القلب وقيل هو الروح الدماغي وقيل اجزاء نارية
مختلطة بالارواح القلبية والدماغية وتلك الاجزاء هي المسماة بالحرارة
الغريزية ثم تكلم فيها بما لا ... ثم قال الاحتمال الثالث ان يكون
جسما خارجا عن البدن ولم يذهب اليه ذاهب القسم الثاني
وهو ان يكون عرضا ولم يذهب اليه عاقل وذاهب اليه وانما
القسم الثالث وهو ان يكون المشار اليه بانا ليس بجسم ولا جسماني
وهو قول اكثر الالهيين من الفلاسفة القائلين ببقاء النفس ثم القائلون
بتجرد النفس فرقتان الاولى قالوا الانسان عبارة عن هذا الجوهر المخصوص
وهذا البدن آلته ومركبه وعلى هذا القول فالانسان غير موجود
في داخل العالم ولا في خارجه ولا متصلا ولا منفصلا ولكنه يتعلق بالبدن
تعلق التدبير والتصرف والفرقة الثانية قالوا النفس اذا تعلقت بالبدن
اتحدت مع البدن فصارت النفس عين البدن والبدن عين النفس
ومجموعها هو الانسان وعند الموت يبطل الاتحاد ويبقى النفس هذا خلاصة
ما افاده الامام من الكلام لا يقال انه قال في القسم الثالث وهو

المخصوص ح

أن يكون عرضا لم يذهب اليه ذاهب فني كثير من الكتب نقل مذاهب في
ان النفس مزاج البدن او امتزاج العناصر وتأليفها الى غير
ذلك لانا نقول ان النفس يطلق تارة على ما يظهر
عنه الافعال الانسانية ولقوى على المشار اليه بأنا وكلام
الامام في الثاني وظاهر ان الحكم بانه مزاج او امتزاج خلاف
الظاهر ولهذا لم يلتفت اليه ولعل المراد المنقول عنه في المحصل
في المنقول هو الاول

تم الكلام
تم

قد صار من ملك هذا الكتاب بعد تحقق حاله
وانا الفقير
ابن محمد مهدي ...

لله ملك السموات والارض وبهذا الملك
١٠١٩ ... المولى ...

كاتب هذه الرتب ... ابن المصنف ... 

اللهم وفقنا لجميع ... 
واسئل الناظرين في الكتاب اذا نظروا فيه
ان يذكرونا ... 
المصنفة بالخير ولا ينسونا من الدعاء
فمن فعل ذلك فتبعه لله

بسم الله الرحمن الرحیم و به ثقتی

ستایش مر خداوند آفریدگار بخشایندهٔ خرد را، و سپاس او را، و درود بر پیامبر برگزیدهٔ وی محمد مصطفی
و بر اهل بیت و یاران اش. فرمان بزرگ از خداوند امیر جلیل سید مظفر علاء الدوله و عضد الملک
و ولی النعم ابوجعفر محمد بن دشمنزیار مولی امیرالمؤمنین آمد به من خادم درگاه وی که یافتم اندر
خدمت وی همه کامهای خویش از ایمنی و بزرگی و شکوه و کفایت و پرداختن بعلم و نزدیک داشتن
که باید که من خادمان مجلس بزرگ را کتابی تصنیف کنم بپارسی دری که اندر وی اصلها و نکتهای پنج علم
از علمهای حکمت پیشینگان گرد آورم بغایت مختصری، یکی علم منطق که او علم ترازوست، و دیگر
علم طبیعیات که آن علم چیزهاییست که بحس تعلق دارد و اندر جنبش و گردشند، و سیوم علم هیئات
و نهاد عالم و حال صورت جنبش آسمانها و ستارگان چنانکه باز نموده اند که چون شایست حقیقت
آن دانست، و چهارم علم موسیقی و باز نمودن سبب سازی و ناسازی آوازها و نهادن لحنها، و پنجم علم آنچه
بیرون از طبیعت است. و چنان اختیار افتاد که چون پرداخته شد آید از علم منطق حوالت کرده
آید اما از علم برین کرده شود و بتدریج بعلمهای زیرین شده آید تا از علم منطق بخلاف آنکه رسم است
و عادتست، پس اگر جایی چاره نبود از حوالت بعلمی از علمهای زیرین حواله کرده آید. پس من خادم اگرچند
بخویشتن را پایگاه این کار ندانستم و این کار افزون از قدر خویش دیدم، کار امر دم که چون طاعت
فرمان و ما نعمت خویش لازم بجای طاعت توفیق بار آورد و توکل کردم بر آفریدگار و به فرمان بردار
مشغول شدم والسلام. باز نمودن غرض در علم منطق و فایدهٔ اندروی. دانستن دو گونه است، یکی
اندر رسیدن که آن را بتازی تصور خوانند چنانکه اگر کسی گوید مردم یا پری یا فرشته و هرچه بدین ماند تو فهم

کن



کنی و اندر یابی و دیگر گرویدن چنانکه بگروی که پری هست و مردم زیر فرمانست و هرچه بدین ماند و آن را بتازی
تصدیق خوانند، و این دو گونه است، یکی آنکه علم باندیشه شاید اندر یافتن و چاره نبود که او را بطلب
از راه خرد شاید بجای آوردن، چنانکه اندر رسیدن بچگونگی روان، و تصور کردن وی، و چنانکه گرویدن
بنا مردن روان، و تصدیق کردن بود، و دیگر آنست که او را اندر یابیم بی و بگرویم بی آنکه از جهت اندیشه
و بطلب خرد بلکه باول خرد دانیم که هر که برابر باشند با یک چیز اگر چند دو بوند یکی با دیگر
نیز برابر بوند، یا بحس چنانکه دانیم که آفتاب روشن است، یا پذیرفته باشیم از بزرگان و دانایان
از صاحب شریعتان و دانایان، یا چیزی بود که باتفاق مردم بروی بشیم و پرورش ما بروی بود چنانکه دانیم
که دروغ زشت است و ستم نباید کردن، یا بوجهی دیگر از وجهها که بیشتر یاد کرده آید و هرچه تصور
یا تصدیق و بر اندیشه بجای باید آوردن پیش از وی باید که چیزی دیگر دانسته باشیم تا او دانسته آید
بدانیم مثال این اندر باب تصور آنکه اگر ما را دانسته نبود که مردم چه بود و کسی ما را باز نماید و گوید
مردم جانوری بود گویا، باید که ما نخست دانسته باشیم معنی جانور و معنی گویا و اندر رسیده باشیم
بایشان، پس آنگاه آنچه ندانسته باشیم از معنی مردم ما را اندر رسیده باشیم آنگاه مردم بدانیم
این اندر باب گرویدن و تصدیق آنکه اگر ما را دانسته نباشد که عالم محدث است و کسی ما را
باز نماید و گوید که عالم مصور است و هرچه مصور بود محدث بود، پس آنگاه ما آنچه ندانسته
باشیم از حال محدثی عالم بدانیم، پس هرچه ندانیم و خواهیم که بدانیم بچیزهایی دانیم که او از پیشتر
دانسته باشیم، و هرچه نادانسته بود بدانسته دانسته شود، و لکن نه هر دانسته راه برد بهر
نادانسته که هر نادانسته را دانسته است اندر خورد وی که از وی شاید او را دانستن و برا
که بدان راه شاید شدن از دانسته بنادانسته تا دانسته شود، و علم منطق آن علمست
که اندر وی پدید شود حال دانسته شدن نادانسته بدانسته که کدامست که بحقیقت بود و کدام
بود که نزدیک حقیقت بود و کدام بود که غلط بود، و هر یکی چند گونه هست، و علم منطق علم ترازوست
و علمهای دیگر علم سود و زیانست، و رستگاری مردم بپاکی جانست و پاکی جان بصورت بستن

پیشها اندر ویست و بدو بودن از آلایش طبیعت و راه دیدن جهان دوم دانست پس دانستن که
تیر از درستی جدا بشود بیقین نشود مگر بتحقیق دانش نبود پس چاره نیست از آموختن علم منطق **آغاز**
**علم منطق** و پدید کردن آنچه مفرد و مرکب خوانند از لفظها و معناها و این علمهای پیشینگان را
خاصیت آنست که آموزنده در اول کار نداند که چه فایده است اندر آنچه همی آموزد پس از
یکبار بداند فایده وی اندر رسد بغرض و بباید که خواننده این کتاب بر اول تنگ نشود و شنیدن چیزها
که زود فایده نماید و باید که دانسته آید که لفظ دو گونه بود یکی را مفرد خوانند و آن آنست که
بعضی از اجزاء لفظ بر بعضی از اجزاء معنی دلالت نکند چنانکه گویند زید و محمود و چنانکه گویند
مردم و دانا و دیگر را مرکب و مؤلف خوانند و آن آنست که بعضی از اجزاء لفظ بر بعضی از اجزاء
معنی دلالت کند چنانکه گویند مردم داناست تا حال لفظهای مفرد دانسته نیاید حال لفظهای
مرکب دانسته نیاید **پدید کردن لفظ کلی** و جزوی هر لفظی مفرد یا کلی بود یا جزوی و کلی آن بود
که یک معنی بر چیزهای بسیار شاید که افتد برابر چنانکه گویند مردم که مردم یک معنی است که افتد بر زید و
عمرو و بکر و اگر چنان بود که بر یک چیز افتاده بود و توهم توان کردن که او بر چیزهای بسیار
افکنی که توهم توان آن معنی چیزهای بسیار را اندیشیدن چنانکه توان اندیشیدن آفتابهای بسیار
و ماههای بسیار و جزوی آن بود که یک معنی نشاید که جز یک چیز را بود و توهم آن معنی را بر
چیزی دیگر افکندن چنانکه گوید زید که معنی زید جز زید را نبود و پس اگر چیزی دیگر را زید خوانند بمعنی دیگر
خوانند نه بهمان معنی و اهل علم را شغل نیست بکار الفاظ جزوی و معنیهای جزوی بلکه شغل
ایشان بمعنیهای کلیست و لیکن هر کلی را جزویها اندر زیر بود پدید کردن کلی ذاتی
و عرضی کلی مر جزویهای خویش را یا ذاتی بود یا عرضی و ذاتی آن بود که چون معنی وی بدانی و معنی
جزوی وی بدانی و هر آینه بدانی که آن جزوی را آن معنی هست چنانکه چون
بدانی که حیوان چه بود و مردم چه بود و چهار چه بود و شمار چه بود بدانی که مردم حیوانست و چنانکه
نتوانی که ندانی که چهار شمار است و اگر مثل حیوان و شمار موجود نهی یا سپیدی نهی توانی کردن که



که مردم حیوانست یا چهار شمار است یا مردم سپید است یا نیست و دیگر که بدانی نخست آن معنی را تا
باید که بود تا باز آن معنی آن چیز را جزوی بود چنانکه باید نخست چیز حیوان بود تا آنگاه او مردم
بود و نخست باید که شمار بود تا آنگاه چهار بود و باید که مردم بود تا آنگاه زید بود و سیم آنکه بدانی که
هیچ چیز مر آن جزوی را آن معنی نداده بود بلکه او را از خود بود چنانکه بدرستی بدانی که هیچ چیز مردم را
حیوان نکرد الا اگر آنچه نبود مردم بود نه حیوان و همچنین چهار بود نه شمار و این محال بود و
گفتار ما چیزی چیزی را چنان کرد آن بود که آنچه که او را خود چنین نبود و نکند از بیرون چیز او را چنین کرد
و اگر نشاید که چیزی خود چنین بود او را چنین کرده بود و آنرا آنچه مردم را حیوان نکرد و لکن
مردم را حیوان نکرد که مردم خود حیوانست و چهار خود شمار است و سیاهی خود گونست
و این نه چنانست که سپیدی مردم را که چیزی بود که مردم را سپید کند اندر طبع وی و نه چنانست
که هست مر مردم را که چیزی باید که مردم را هست کند پس هر معنی که این سه حکم بود او را وی ذاتی
بود و هر چه که این حکمها او را نبود او عرضی بود و عرضی بود که نشاید که هرگز از چیز دا جز
نیز بود هم چنانکه از عدد جفتی و چنانکه از مثلث بودن به سه زاویه از دو زاویه هم چند دو قائمه که
بیشتر تغیر این پذیر دانسته شود و چنانکه از مردم خنده ناکی بطبع و لکن ذات ایشان بصفتها اندر کردن
حقیقت چیز بود و باید که این را شرح نکوییم و بر مردم را دو صفت است یکی بزرگی و یکی
ذاتیست و یکی عرضیست چنانکه ناطق و تعبیر وی آن بود که او را جان سخن گوی بود و آن
جانیکه سخن گفتن و تمیز و خاصیتها مردم از وی آید و ضاحک و تفسیر وی آنست که اندر طبع
وی چنانست که چون چیزی شگفت بیند یا شنود او را شگفت آید اگر بازدارنده نبود
از طبع باز خود نیک بخندد و پیش از این دو وصف باید که حال بود نخست تا مردم بطبع چنین
این حال بازجست شود و مردم مردم شود و خنده ناک و شگفت دار این آمد پیش از وصف
آنگاه مر آید که مردم مردم بود و از این قبل توان گفتن که نخست باید که مردم را جان مردم تا
تا مردم شود تا خنده ناک شود بطبع و توان گفتن که نخست باید که خنده ناکی بطبع تا او را جان

و بیرون طبع درهم

بود و مردم شود پس وصف پیشین ذاتی بود بحقیقت و وصف دوم هرچند که هرگز از مردم جدا نبود
ذاتی نیست که عرضیست و اما آنکه گوید که زنده است یا خفته است یا بیدار است یا جوان است
شک نیست که عرضیست هرچند که زودتر بگردد و یا دیر یا ناپایدار بودن جنس و نوع و فصل و خاصه
و عرض الفاظ کلی بهم پنج شد سه ذاتی و دو عرضی و ذاتی را دو گونه بیش نیست که آن تر بود که
بپرسی از چیزها که چه اند یا آن پرسش حقیقت ایشان خواهی جواب یا لفظ ذاتی دهند
چنانکه چون بپرسی که مردم و گاو و اسب چه اند جواب دهند که حیوانند و چون بپرسی که ده و نه چه اند
جواب دهند که شمار بود و همچنین چون بپرسی که زید و عمرو و خالد چه بوند جواب دهند که مردم پس
حیوان و گونه و شمار و مردم اندر جواب چه چیز این چیزها او فتند بتازی این را جواب ما هو خوانند
و دیگر آن بود که چون از کدامی چیزی پرسند اندر ذات خویش جواب آن بود چنانکه پرسی
که مردم کدام حیوانست گویند ناطق پس ناطق جواب کدامی مردمست بتازی جواب
ای شی خوانند و چنانکه پرسند که چهار کدام شمار است گویند آن بود که بدو بار کردن بیکی رسد
و هر چه کلی ذاتی بود جواب این بود از فصل خوانند و اما آن کلی ذاتی که اندر جواب ما هو
بود از دو روی عامتر بود و خاصتر بود چنانکه جسم عامتر است از حیوان و خاصتر است از جوهر
و حیوان که عامتر است از مردم و خاصتر است از جسم و همچنین شمار خاصتر است از چندی
و عامتر است از جفت مثلا و جفت خاصتر است از شمار و عامتر است از چهار و چهار
خاصتر است از جفت و عامتر است از این چهار و آن چهار پس هر چه کلی عامتر بود جنس خاصتر
بود و هر چه کلی خاصتر بود نوع عامتر بود و چیزی بود که هم نوع بود و هم جنس و چیزی بود که جنس نبود
و نیز چیزی نوع نبود چنانکه اندرین مثالها گوهر و چندی جنس بود که نوع نبود و پس جنس هیچ نوع نبود
زیرا که زیر وی کلی ذاتی اندر جواب ما هو نبود بلکه زیر وی جزئیات بوند پس چنانکه مردم و
چنانکه چهار و چنانکه سیاهی از سیاهی دیگران جدا نبود مثلا بطبع که گونه از گونه نه ازیرا که گونه
از گونه آن جدا بود و الا که سیاهی از سپیدی بفصل ذاتی مخالفت دارد و اما سیاهی از سیاهی

جدا



جدا نشمارد بگوهر و بفصل و لیکن بحالها و بیرون چنانکه یکی سیاهی را مداد و زاغ و مداد چیزیست اندر بیرون
از طبع سیاه بودن سیاهی در زاغ حالیست مر زاغ را نه ذاتی هرچند که الحق نتوان تصور کرد جدا
از زاغ و لیکن توهم شایسته که هیچ سیاهی بعینه در زاغ نبودی که آنرا چیزی دیگر بودی و کلی عرضها
که در زیر یک نوع بود یکی از دیگر جدا نه بچیزی عرضی دارد چنانکه زید از عمرو جدا بود بدانکه
دراز تر و سپید تر بود مثلا پسر کسی دیگر و از شهر دیگر و این همه وصفهای عرضی اند
پس پیدا شد که چگونه پیش نوعی جنس نشود و این را نوع الانواع خوانند یعنی نوع همه نوعها
پس پیدا آمد که کلی ذاتی یا جنس بود یا نوع یا فصل و اما کلی عرضی یا تنها مر یک کلی را بود چنانکه خنده
مکر مردم را و این را خاصه خوانند یا کلیها بیش از یکی را چنانکه خنده هم مردم را و هم چیزی دیگر را
سیاهی هم زاغ را و هم چیزی دیگر را و این را عرض عام خوانند پس هر لفظ کلی یا جنس بود چون
حیوان یا نوع بود چون مردم از حیوان یا فصل بود چون ناطق یا خاصه بود چون خندناک
یا عرض عام بود چون خنده و سپید و سیاه و پیدا کردن حال حد و رسم عرض اندر حد شناختن حقیقت
ذات چیزیست و حد یار جمله تبع آید و عرض اندر رسم نشان دادنست بچیزی هرچند
وی بحقیقت شناخته نیاید و خوض شان داده جدا کردن دبیر بود ولیکن جدا از وصفهای ذاتی بیرون
بود و حد کردن آن بود که نزدیکترین جنس چیزی بگیری چنانکه حیوان مردم را و اما آنگاه فصل ذاتی وی
بیاری چنانکه ناطق پس بگوید مردم حیوان ناطق است پس این حد مردم بود و همچنانکه گوید
چهار شماریست که بدو بار نیمه کردن بیکی رسد و اما رسم چنان بود که گویند مردم حیوانیست
خندان گریان پهن ناخن یا چهار شماریست که از ضرب وی در خویشتن بشانزده رسد یا شمار
که از ضرب وی اندر خویشتن آید اندر حد و رسم چهار گونه خطا بیوفتد که هر چهار اندر
معرف او فتد اما آن معرف آنست که باید بوی چیزی را که ناشناخته بود و خواهی که شناخته کنی بچیزی
که از وی شناخته تر بود و الا هیچ فایده نبود و اما آن چهار نوع خطا که از تعریف افتد یکی آنست که
چیزی را هم بخود شناسانند چنانکه کسی گفته است اندر حد زمان که مدت جنبش است و مدت زمان

یکی چیز بود و اگر کسی را که هر زمان جنبش بود و هم اندر جهت و شکل بود و پرسیدن وی که زمان آن چیست
پرسیدن وی بود که مدت چیست دیگر آنست که چیزی را بچیزی شناسانند که آن چیز خود از
وی پیدا بود و پوشیده نبود و پیدائی چنانکه کسی گوید سیاهی آن گونه است که ضد سپید است و این اولیتر
تر نیست از آنکه گوید که سپیدی آن گونه است که ضد سیاهی است که سیاهی و سپیدی هر یکی بجای خویش
اندر پوشیده و پیدائی و سیم آنست که چیزی را بچیزی از وی پوشیده تر شناسانند چنانکه یکی گفته
اندر حد آتش که وی آن جسمست که بنفس ماننده است و نفس بسیار پوشیده تر است از آتش و چهارم
آنست که چیزی را بشناسانند بچیزی که بوی شناخته شود چنانکه کسی گفت اندر حد آفتاب که آن
ستاره ایست که بروز بر آید پس آفتاب را بروز شناسانیدند و نشاید که کسی روز را شناسد
الا بآفتاب زیرا که حد روز آن زمان بود که آفتاب اندر وی بر آمده بود پس چیز از آفتاب مشکل تر بود
شکل بود و بلکه مشکل تر بود این چهار شرط سخت مهم است اندر حد و رسم کردن تا غلط نیفتد
والسلام پیدا کردن نام و کنش و حرف هر لفظی مفرد یا نام بود یا حرف یا کنش تازیان نام را اسم
خوانند و کنش را نحویان فعل خوانند و منطقیان کلمه و اسم و کلمه هر دو در معنی تمام بود چنانکه اگر
کسی پرسد که کرا دیدی گوید زید را جواب بود و اگر پرسد که زید چه کرد گوید برفت جواب بود و اما
حرف را معنی تمام نبود چنانکه اگر گوید زید کجاست گوید ب یا گوید بر یا گوید اندر هیچ جواب
نبود چنانکه گوید بخانه یا اندر خانه یا بر بام لکن فرق میان اسم و کلمه آنست که اسم دلیل بود
بر معنی و دلیل نبود بر یکی از سه زمان چنانکه گوید مردم و درستی و اما کلمه دلیل بود بر معنی و بر یکی از سه زمان چنانکه
گوید بزد که دلالت کند بر زدن و بر آنکه در زمان گذشته بود و همچنانکه گوید بزند هم دلیل
کند بر کسی که آن معنی او را بود چه زننده یا خورنده و لکن از کسی یا آن چیز معین نبود از آنکه نام
اگر گوید مرد یا روی یا بزند بس است یا کلمه جواب کسی بود که نامست پس اگر گوید این هر سه دلالت
بر زمان و باید که کلمه بود گوییم که نه هر چه دلیل بود بر زمان کلمه بود که نخست باید که دلیل بود بر معنی
و آنگاه دلیل بود بر زمان آن معنی چنانکه گوید بزد دلیل بود بر زدن و آنگاه بر زمان زدن

وگفتار



وگفتار را در نفس معنیش زمانست وگفتار را پارینه نفس معنیش زمانیست نه چنانست که دلیل بود
بر زدن و آنگاه بر زمان زدن ~~وگفتار را در نفس معنیش زمانست وگفتار پارینه نفس معنیش~~
زمانیست نه چنانست که دلیل بود بر معنی و آنگاه دلیل بود بر زمانش این مقدار که گفته آمد اندر
لفظها مفرد بسنده بود اکنون در لفظها مرکب سخن باید گفت پیدا کردن قضیت که بود
از این لفظها مفرد گوناگون ترکیب آید و از ایشان ما را اکنون یک گونه بکار باید و آن آن بود
که چون بشنوی شاید که او را گویی راستست یا دروغ و او را قضیه خوانند و خبر خوانند و حکم جزم خوانند
آن بود که چون بشنوی شاید که او را گویی راستست و شاید گویی دروغ است مثال
آنکه اگر کسی گوید مردم را ثواب و عقاب است توان گفتن که چنین است و اگر کسی گوید که
مردم پرنده است توان گفتن که نه چنین است و اگر کسی گوید هر گاه که آفتاب بر آید روز
بود توان گفتن که چنین است و اگر گوید که هر گاه که آفتاب بر آید ستارگان پیدا بود
توان گفتن که نه چنین است و اگر گوید شمار طاق است یا جفت تواند گفتن که چنین است و اگر
گوید شمار یا سیاه بود یا سپید توان گفتن که نه چنین است و اما اگر کسی گوید مرا چیزی بیاموز
یا بیاموز جواب وی هیچ گونه نبود از آنکه گوید چنین است یا نیست و اگر گوید یا فلان بسیجه
این جواب وی آن بود که چنین است و راست گفتی یا نه چنین است و دروغ گفتی پیدا کردن
قسمت قضیه قضیها سه قسم است یکی را حملی خوانند چنانکه گوید مردم جانور است یا مردم
نیست جانور و یکی را شرطی متصل خوانند چنانکه گوید ~~مردم جانور است یا مردم نیست~~
~~جانور و یکی را شرطی~~ اگر چنین بود چنین بود و اگر چنان بود چنان بود و نه چنین یا چنان بود
یا گوید که نیست که یا چنین بود یا چنان بود و یکی را شرطی منفصل خوانند چنانکه گوید که یا چنین
بود یا چنان بود پیدا کردن قضیه حملی و ایجاب و سلب و کلیت و جزئیت و آنچه در خور این
بود خاصیت این قضیه حملی آن بود که اندر وی حکم کرده باشیم که چیزی چیزی است یا چیزی نیست
چنانکه گوییم مردم حیوانست یا گوییم مردم حیوان نیست آنرا که هست گوییم موجب خوانند

و آن را که نیست گویی سالب خوانند و آن پاره از وی که حکم بر وی است چنانکه اندرین مثال مردم بود موضوع
خوانند و آن پاره از وی که حکم بدو بود که هست یا نیست چنانکه اندرین مثال حیوان بود محمول
خوانند و هر یکی ازین دو گاهی لفظ مفرد بود چنانکه گویی مردم حیوان است و گاهی لفظ مرکب
چنانکه گویی هر که طعام نگوارد معده وی را آفت رسیده است اینجا جمله گفتار ما که طعامش نگوارد
و جمله گفتار ما که معده را آفت رسیده است محمول است ولکن شاید که لفظ مفرد بدل هر یکی ازین دو جمله
نهی که شاید که ما مثلا گفتار ما که طعامش نگوارد الف نام کنیم و آنکه معده اش را آفت رسیده است
ب نام کنیم تا چنانکه گوییم که الف ب است هم این معنی دارد و هر گاه این دو پاره یکی مفرد بود و یکی
مرکب اگر کسی گوید که گفتار ما که زید نابینا است یا نه بینا است موجبت است یا سالب گوییم
که موجبت که نابینا جمله یک محمول است اگر اثبات کنیم قضیه موجبه بود اگر نفی کنیم
قضیه سالبه بود پس چون گفتیم نابینا است بلفظ است اثبات کردیم پس قضیه موجبه است
و این را موجبه معدوله خوانند و اگر خواهیم که سالبه بود گوییم زید نیست بینا و فرق میان این
دو آنست که اگر زید اندر جهان نبود شاید که گوییم زید نیست بینا زیرا که آن زید که نیست
بینا نبود و نشاید که گوییم نابینا است الا آنگاه که زید بجای بود و اگر پرسد که گفتار ما که زید
نیست نابینا موجبت یا سالب گوییم سالب است زیرا که نابینا محمول است و لفظ نیست
او را نفی کرده است و این را سالبه معدوله خوانند چون این دانسته آمد باید که این دانسته آید
که موضوع یا لفظی کلی بود یا لفظی جزوی مثال موضوع جزوی آنکه گویی که زید دبیر است یا زید دبیر
نیست و این را مخصوصه خوانند و شخصیه خوانند نخستین موجبت و دوم سالب و اما چون
موضوع کلی بود از دو بیرون نبود یا پیدا کرده بود که حکم بر چند است بر همه است یا بر بعض چنانکه
گویی مردم جنبنده است و نگویی همه مردم یا برخی مردم و این را مهمله خوانند یا موجب چنانکه
گویی مردم جنبنده است یا سالبه چنانکه گویی مردم نیست جنبنده یا پیدا کرده بود چند حکم
و این را محصوره خوانند و لفظ پیدا آگهی چندی را سور خوانند و محصوره چهار گونه است

یا که حکم بر همه کرده است بود با ثبات چنانکه گویی هر چه مردم بود حیوان بود یا گویی هر مردی حیوان است
و این را کلی موجب خوانند و سور وی لفظ هر چند هر بود و دوم آنست که حکم بر همه کرده بنفی
بسلب و نفی چنانکه گویی هیچ مردم جاودانه نیست و این را کلی سالب خوانند و سور وی لفظ
هیچ بود و سیم آنست که حکم بر برخی کرده به ثبات و هست چنانکه گویی برخی مردم دبیر است
و این را جزوی موجب خوانند و سور وی لفظ برخی بود و چهارم آنست که بر برخی کرده بنفی و نیستی
چنانکه گویی نیست برخی مردم دبیر الخ و این را جزوی سالب خوانند و سور وی لفظ نیست
برخی بود و او را سور دیگر هست که آن لفظ نه همه است و لفظ نه هر چه و نه هر زیرا که چنین
گویی نه همه مردم دبیر است یا گویی نه هر چه مردم است دبیر است یا گویی نه هر مردی دبیر
حکم نفی کردی پس سالب بود و حکم بر همه نکردی زیرا که چون گویی نه همه شاید که برخی بود پس این
گفتار ما که گفتیم جزوی سالب است و حکم مهمل حکم جزوی است زیرا که چون گویی مردم چنین است
گفتار تو مردم شاید که همه مردم بود و شاید که مردمی بود که همه مردم هر دو صنف و مردمی بود که برخی
پس برخی مردم یقین است و همه مردم بشک چنانکه اگر کسی گوید برخی مردم چنین است
از آنجا واجب نیست که برخی دیگر بخلاف آن بود زیرا که چون همه برخی بود نیز پس حکم
بر برخی باز ندارد و بر دیگر برخ که همچنان بود و لکن بر برخی یقین بود و بهمه بشک پس پیدا آمد
که حکم مهمل همچون حکم جزوی است و پدید آمد که قضیه‌ها حملی هشت‌اند مخصوصه موجب و مخصوصه
سالب و مهمله موجب و مهمله سالب و چهار محصوره کلیه موجبه و کلیه سالبه و جزویه موجبه و جزویه
سالبه ازین هشت مخصوصه اندر علمها بکار نیاید و مهمله بحکم جزوی است بماند قضیه‌ها که بکار
آیند اندر علمها چهار محصوره و اما مهمله هر کجا بکار برده آید بجای کلی غلط افکند و تشویش
چنانکه بجای دیگر بیان کنیم پس از وی پرهیز باید کرد و باید که دانسته آید که حکم هر قضیه یا لازم
و واجب بود چنانکه گویی مردم جسم است یا شاید بودن و نابودن چنانکه گویی مردم دبیر است
و این را ممکن خوانند یا نشاید بودن چنانکه گویی مردم فرشته است و این را ممتنع خوانند

ولفظ ممکن بر دو معنی افتد یکی بر شاید بود و بس بجمله بر آنچه ممتنع نبود و واجب اندر زیر این ممکن
افتد زیرا که واجب نا بشاید بود نبود و دیگر بر شاید بود و شاید نابود و این ممکن حقیقی است و واجب
زیر وی نیوفتد و هر چه ممکن بود بمعنی که نبود ممکن بود که نبود و نه هر چه ممکن بود بمعنی نخستین که
نبود ممکن بود که نبود و این قدر کفایت است اندر نمودن حال قضیه حملی پیدا کردن قضیهای
شرطی متصل و منفصل هم بر آن روی که آن حملی کرده آمد همچنانکه حملی دو پاره بود یکی موضوع یکی
محمول شرطی را نیز دو پاره بود اما متصل را دو پاره بود و پس یکی مقدم و دیگر تالی و مقدم آن بود
که شرط بوی مقرون بود و تالی آن بود که جواب بود مثال این آنست که چون بگوییم اگر آفتاب
بر آید روز بود گفتار ما اگر آفتاب بر آید مقدمست و گفتار ما که روز بود تالیست و اما اندر
منفصل هر که یکی مقدم بود و دیگر تالی بود و هر گر تالیها بسیار بود مثال اول آنست که گوییم یا این
شمار جفت بود یا این شمار طاق بود نخستین مقدم است و دوم تالی است و اینجا هر یکی بود
و مثال دیگر آنست که گوییم این شمار یا چند آن شمار بود یا کم یا بیش که اینجا یک مقدم را
دو تالیست و هر گاه بیش از دو بود هر یکی یکیرا نه بود چنانکه گوید هر شماری یا دو بود یا سه بود
یا چهار و این را نهایت نیست پس فرق میان مقدم و تالی و میان موضوع و محمول آنست
موضوع و محمول بجای ایشان بلفظ مفرد بایستد و بجای مقدم و تالی نایستد زیرا که مقدم و تالی
هر یکی بنفس خویش قضیه اند چنانکه چون بگوییم اگر آفتاب بر آید روز بود گفتار تو آفتاب بر آید
قضیه است و گفتار تو روز بود قضیه است لکن لفظ شرط مقدم را از قضیگی ببرد زیرا که
چون گوید اگر آفتاب بر آید بسیار ماند لفظ اگر این سخن از قضیگی بر نشاند راست است و نه دروغ
ولفظ جواب مر تالی را از قضیگی ببرد زیرا که چون گویی آنگاه روز بود نه راست بود و نه دروغ
و همچنین اندر منفصل که چون گوید این شمار یا طاق است اگر لفظ یا نبودی این مقدم قضیه بودی
و یا جفت است اگر لفظ یا نبود این تالی قضیه بودی پس این یک فرق میان مقدم و تالی و میان
موضوع و محمول و دیگر فرق آنست که گوییم آنجا که موضوع و محمول بود که موضوع محمولست یا نیست

کناره

چنانکه



صو فرقت

چنانکه گویی مردم زنده است یا نیست و نگوییم آنجا که مقدم و تالی بود که مقدم تالیست یا نیست
ولکن میان مقدم و تالی اتصال و مقدم و تالی انفصال و حکم آنست که مقدم متصل است که تالی
بود و تالی مقدم بود و معنی بجای بود چنانکه گوید اگر آفتاب بر آید روز بود شاید که حکم گردانی چنین
بود و مقدم تالی شود و تالی مقدم و اما اندر منفصل هر کدام خواهی مقدم کنی و معنی بجای بود چنانکه
خواهی گوید شمار یا جفت بود یا طاق و خواهی گوید شمار یا طاق بود یا جفت و فرق دیگر آنست
که تالی متصل موافق بود با مقدم و دم دار و بیش چنانکه روز بودن با آفتاب بر آمدن و اما تالی
منفصل مخالف بود ناسازگار با مقدم چنانکه جفت بودن با طاق بودن و این جمله را
که اثبات موجب بود متصل آنست که حکم کند به هستی این سازگاری چنانکه گوید اگر آفتاب
بر آید روز بود و نفی و سالب بود متصل آنست که حکم کند بنابودن این سازگاری چنانکه
گوید نبود که آفتاب بر آید شب بود و هر گاه که مقدم و تالی چنان بوند و قضیه بنفس خود موجب
چنین این سازگاری را اثبات کرده باشی چنانکه گویی اگر آفتاب بر نیاید روز نبود و این
قول را موجب است که حکم بهستی و همراهی روز نابودن و گرد آمدنست مر آفتاب بر نا آمدن
و مهمل و مخصوص متصل آنست که هر گاه که گوید اگر یا چون آفتاب بر آید روز بود و نگوید
که همیشه و هر بار و هر گاه و یا گاه این شرط مهمل بود و اما اگر گوید هر بار موجب کلی
بود یا گوید هرگز که چون آفتاب بر آید بار بود این جزئی موجب بود یا گوید هرگز که نبود
که چون آفتاب بر آید شب بود این کلی سالب بود یا گوید نه هر گاه که آفتاب بر آید روز بود
این جزئی سالب بود پس که قضیه متصل کلی بود و هر دو پاره اش جزئی بود چنانکه گوید هر گاه
که بر مرد بود پیر بود بر جانور دیگر بود و این کلی آن قبلا بود که گفت هر گاه و اما ایجاب
اندر منفصل آن بود که این ناسازگاری را اثبات کنی چنانکه گوید نبود شمار یا جفت یا سه بلکه
یا طاق بود و کلی آن بود که این ناسازگاری را نفی کنی چنانکه گوید نبود شمار یا جفت یا
بلکه یا طاق بود و کلی آن بود که این ناسازگاری همیشه بود و جزئی آن بود که این ناسازگاری

گاهی بود چنانکه گاهی بود که با مردم اندر کشتی بود یا غرقه بود و این گاه آنگاه است که اندر دریا بود
و منفصل بحقیقت آنگه بود که این ناسازگاری بود و لکن حکم بر وی از آن قسمتها نشود
چنانکه این شمار یا برابر بود یا کم یا بیش پیدا کردن حکمهای نقیض نقیض قضیه بود مخالف وی
بوجهی و سالبه اگر وی موجب بود و این سالبه بود و اگر وی سالبه بود این موجبه بود و از
خلاف ایشان هر آینه باید که یکی راست بود و یکی دروغ و آنگاه هر یکی دیگر را نقیض بوند و شرطها
صورت این خلاف آنست که باید که معنی موضوع و محمول و مقدم و تالی یکی بود و الا هر دو
هر یکی دیگر را نقیض نبوند چنانکه کسی گوید که بره را پاره بود و دیگری گوید بره را پاره نبود و یکی بره گوسفند
خواهد و دیگری برج آسمان تو اینها را ایشان نقیض یکدیگر نبوند و این خلاف از جانب موضوع
یا گوید شکر شیرین نیست و شکر شیرین است و بعضی که از شیر کرده نیست این هر دو راست بوند
و نقیض یکدیگر نبوند و این خلاف از جانب محمول است و این حال اینجا آشکار است بسیار
جایگاه اندر علمها پوشیده بود و غلط افکند و دیگر شرط آنست که اندر هیچ و پاره خلاف نبود
چنانکه گویند چشم فلان سیاه است و چشم فلان سیاه سپید است نه سیاه است یعنی سیاه
سیاهی بعضی خواهد و بعضی سیاهی جایگاه سپیدی را خواهد و دیگر شرط آنست که هر دو حکم
بالقوت باشند یا بالفعل نه چنانکه کسی گوید این آتش سوزنده است یعنی بقوت و دیگری گوید
که نیست سوزنده یعنی بالفعل آنگاه که چیزی را نسوزد و این هر دو سخن راست بوند و نقیض
نبوند مر یکدیگر را و دیگر شرط آن بود که اضافت ایشان هر دو یکی بود چنانکه کسی گوید که ده بیشتر است
یعنی از نه و ده نیست بیشتر یعنی از دوازده که این هر دو راستند و دیگر آن بود که وقت
یکی بود نه دو وقت و جایگاه یکی بود نه دو جایگاه و بجمله حکم هر دو از یک جهت باید و هم آن
محمول باید و همان موضوع و پس اگر موضوع کلی باید که یکی قضیه کلی بود و یکی جزوی که شاید
که هر دو کلی دروغ بوند چنانکه گویند هر مردمی دبیرند و هیچ مردم دبیر نه اند و شاید که هر دو
جزوی راست بوند چنانکه گویند بعضی مردم دبیر است و بعضی مردم دبیر نیست پس نقیض هر چه



بوده هر چه بود و نقیض هیچ چیز بود جز این شرطها بجای آورده شود هر آینه یکی راست بود و یکی دیگر
دروغ و بیرون حال شرطها بدان باز نمودن حال عکس عکس آن بود که موضوع محمول کنی و محمول موضوع
کنی یا مقدم تالی کنی و تالی مقدم و موجبی و سالبی بجای دار و راستی بجای بود اما کلی سالبه عکس
پذیرد و هم کلی سالبه باز آید هر گاه که راست بود که هیچ فلان باستار نیست راست بود
که هیچ باستار فلان نیست و الا نقیض وی راست بود که بعضی از باستار فلان است آن بعض
هر آینه چیزی بود بجای ما و اپس بجای آن باستار بود که فلانست و بعضی هم فلان بود
باستار پس فلانی است که وی باستار بود و گفته بودیم که حقیقت که هیچ فلان باستار نیست
و این محالست پس پیدا آمد که چون هیچ فلان باستار نبود هیچ باستار فلان نبود و اما
کلی موجب واجب نیاید که هر آینه عکس وی کلی موجب بود که توان گفتن که هر مردمی حیوانست
و نتوان گفتن که هر حیوانی مردمست و لکن واجب آید او را عکس جزوی موجب زیرا که
هر گاه همه فلانان باستار بوند باید که بعضی باستار آن فلان بوند و الا هیچ باستار فلان
نبود و واجب چنان آید که هیچ فلان باستار نبود و گفته ایم که هر فلانی باستار است و جزوی
موجب عکس وی جزوی موجب بود چنانکه گوییم بعضی فلان باستار بوند باید که بعضی باستار
آن فلان بوند بهمان حجت که گفتیم و اما جزوی سالبه واجب نیاید که او را عکس بود زیرا که
توان گفتن نه هر حیوانی مردمست و نتوان گفتن که نه هر مردمی حیوانست در شناختن
قیاس بهر بادانستنی را هست که بوی دانسته شود اما اندر رسیدن را او مقصود کردن بدان راه
حد است و رسم و این هر دو را یاد کردیم و اما گرویدن تو تصدیق کردن را راه حجت است
و حجت سه گونه بود قیاس و استقرا و مثال و اما دلیل بر دلالت از شاهد بغایب هم از جمله
و معتمدترین هر سه قیاس است و از جمله قیاسها قیاس برهانی تا ندانیم که قیاس بجمله چه بود
نتوانیم دانستن که قیاس برهانی چه بود و قیاس بجمله سخن بود که اندر وی سخنانی گفته شود
چون پذیرفته آید سخنانی که اندر وی گفته آمده بود از آنجا گفتاری دیگر لازم آید هر آینه مثال

این کار که کسی گوید اگر جسم مصور است و هر مصوری محدث است این سخن قیاس بود زیرا که هر گاه
که این دو قضیه پذیرفته آید و تسلیم کرده شود ناچار سخن دیگر لازم آید که هر جسمی محدث است
و همچنان اگر کسی گوید که اگر عالم مصور است پس عالم محدث است ولکن عالم مصور است
این نیز قیاس بود زیرا که این سخن مؤلف است از دو قضیه که هر گاه هر دو پذیرفته آید سخن
سیم لازم آید جز از این هر دو چند پاره یکی از ایشان است و این سخن آنست که عالم محدث است
و قیاس دو گونه است یکی را اقترانی خوانند و دیگر را استثنائی خوانند اما پیدا کردن قیاس
اقترانی قیاس اقترانی آن بود که دو قضیه را گرد آورند و هر دو را اندر یک پاره انبازی
بود و دیگر پاره جدا پس از ایشان واجب آید قضیه دیگر که از آن دو پاره بود که اندر ایشان
انباز نبود مثال این آن که گفتیم هر گاه تسلیم کرده آید که هر جسمی مصور است و هر مصوری
محدث است اینجا لازم آید که هر جسمی محدث است پس اینجا دو قضیه است یکی آنکه هر جسمی مصور است
و دیگر که هر مصوری محدث است و مقدمه نخستین را اکنون جزو مصور و مقدمه دوم را که
یک جزو مصور است و دیگر محدث پس مصور جزو هر دو است ولکن یکی را با جسم است
و یکی را با محدث و آن قضیه که لازم آید یک جزوش جسم است و یکی محدث و گرد شده کار
بدین سه کار است بر جسم و مصور و محدث و ایشان را حد خوانند پس مصور را که اندر هر دو
بود حد میانگی خوانند و جسم را که موضوع شده است اینجا لازم آید حد کهین خوانند
و محدث را که محمول شده است اینجا لازم آید حد مهین خوانند و آن هر دو قضیه را که اندر
قیاس است مقدمه خوانند و آن قضیه که لازم آید نتیجه خوانند و آن را که موضوع نتیجه اندر
وی بود مقدمه کهین خوانند و آن را که محمول نتیجه اندر وی بود مقدمه مهین خوانند و گرد آمدن
این دو مقدمه را اقتران خوانند و صورت گرد آمدن را شکل خوانند و این صورت
سه گونه بود یا حد میانه محمول بود اندر یک مقدمه و موضوع اندر دیگر و این را شکل نخستین
خوانند یا اندر هر دو محمول بود و این را شکل دوم خوانند یا اندر هر دو موضوع بود این را



شکل سیم خوانند و حکم مقدم و تالی از متصل همچنین که حکم موضوع و محمول حملیات و از دو
سالب قیاس نیاید و از دو جزوی قیاس نیاید و هر گاه که صغری سالب بود و کبریش جزوی بود
قیاس نیاید و از دو جزوی قیاس نیاید پس هر شکلی را خصوصیتهاست باز نمودن حال قیاسهای شکل اول
شکل اول را دو فضلت یکی آنکه قیاسهای او را حجت نباید که درست کند که قیاس روشن
چنین است حال دو شکل دیگر و دیگر آنکه هر چهار محصور را که یکی موجب کلی و دیگر سالب کلی و جزوی
موجب است و جزوی سالب اندر وی نتیجه شاید کرد و اندر شکل دوم هیچ نتیجه موجب کلی نبود و اندر شکل
سیم هیچ نتیجه کلی نبود چنانکه خود پیدا شود مر قیاس شکل اول اقتران شکل نخستین را دو شرط
یکی آنست که صغریش را باید که موجب بود و دیگر آنست که کبریش را باید که کلی بود پس چنین
نبود شاید که مقدمها راست بوند [illegible] و نتیجه دروغ بود و هر چه نتیجه وی راست نبود
علی کل حال چنین مقدمات شرط است بوند آن قیاس نبود پس چنین شرط این دو شرط است
قیاسهای این شکل چهار است قیاس اول از دو کلی موجب مثال وی که کسی گوید که هر فلانی باستار است
و هر چه باستار است بهانست اینجا نتیجه آید که هر فلانی بهانست چنانکه گوید هر جسمی
مصور است و هر مصوری محدث است اینجا نتیجه آید که هر جسمی محدث است و این نتیجه کلی موجب
قیاس دوم از دو کلی ولکن کبری سالب چنانکه کسی گوید هر فلانی باستار است و هیچ باستار
بهان نبود نتیجه آید که هیچ فلانی بهان نبود چنانکه گوید هر جسمی مصور است و هیچ مصوری قدیم
نبود نتیجه آید که هیچ جسمی قدیم نبود و این نتیجه کلی سالب است قیاس سیم از صغری موجب جزوی
و کبری موجب کلی چنانکه کسی گوید برخی گوهر نفس است و هر نفسی صورت علم پذیرد پس برخی
گوهر صورت علم پذیرد و این نتیجه جزوی موجب است قیاس چهارم از صغری موجب جزوی
و کبری سالب کلی چنانکه کسی گوید بعضی گوهرها نفس است و هیچ نفس جسم نیست پس برخی گوهر
جسم نیست و قیاس متصلات هم برین مثال بود قیاسهای شکل دوم شرط درستی قیاس
شکل دوم آنست که یک مقدمه موجب بود و یکی سالب و مقدمه کبری بر همه حال کلی بود

لازم آید که

قیاسها، و این چهار بود نخستین از دو کلی و کبری سالب چنانکه گوید هر فلانی باستان است و هیچ
بهمان باستان نیست از اینجا نتیجه آید که هیچ فلان بهمان نیست برهان اگر چنین گفتار را که هیچ بهمان
باستان نیست حقیقت پس عکس وی که هیچ باستان بهمان نیست حق بود چنانکه گفته آمده است
اندر باب عکس پس چنین گوییم که هر فلان باستان است و هیچ باستان بهمان نیست این
نتیجه درست بود که هیچ فلان بهمان نیست دوم از دو کلی و صغری سالب چنانکه گوید هیچ
فلان باستان نیست و هر بهمان باستان است نتیجه آید که هیچ فلان بهمان نیست
زیرا اگر چنین صغری را عکس کنی چنین شود که هر بهمانی باستان است و هیچ باستان فلان نیست
نتیجه آید که هیچ بهمان فلان نیست و این نتیجه عکس پذیرد و نتیجه چنین شود که هیچ فلان بهمان
نیست سیم از جزوی موجب صغری و کلی سالب کبری چنانکه گوید برخی فلان باستان است و هیچ
بهمان باستان نیست نتیجه آید که برخی فلانان بهمان نیستند زیرا اگر کبری عکس پذیرد و آنگاه بهمان
شکل اول شود همین نتیجه آرد چهارم از جزوی سالب صغری و کلی موجب کبری چنانکه گوید
نه هر فلانی باستان است و هر بهمانی باستان است نتیجه آید که نه هر فلانی بهمان است و این
نتیجه آمدن را به راه عکس نشاید درست کردن زیرا که صغری جزوی سالبست و عکس نپذیرد و کبری
کلی موجبست عکس وی جزوی آید چون عکس او را با صغری گرد آوری دو جزوی بوند و از دو جزوی
قیاس نیاید پس بباید پدید کردن نتیجه آوردن را به راه دو تدبیر است یکی را افتراض خوانند و یکی
خلف اما راه افتراض آنست که چون گفتی برخی فلان باستان نیست آن برخ را جدا کنی نام
چیزی بنه آن چیز ج باد پس گوییم آن ج باستان نیست و هر بهمان باستان است نتیجه آید که هیچ آن ج
بهمان نیست چون این درست شد گوییم که برخی فلانان آن ج است و هیچ از آن ج بهمان
نیست پس این شکل اول درست شد که نه هر فلان بهمان بود اما راه خلف آنست که گوییم
اگر گفتار ما که برخی فلان بهمان نیست دروغست پس هر فلان بهمانست و گفتیم که هر بهمان
باستان است پس باید که هر فلان باستان بود و گفته بودیم که نه هر فلان باستانست این

محال



محالست پس باید که نتیجه ما درست بود قیاسهاء شکل سیم شرط قیاسهاء این شکل آنست که صغری
موجب بود و هر آینه و یکی از مقدمه هر کدام که بود کلی بود پس قیاسهاء این شکل شش بود نخستین
از دو کلی موجب چنانکه گوید هر باستان فلانست و هر باستان بهمانست نتیجه آید برخی از فلانان
بهمان بود زیرا که چون صغری را عکس کنی چنین شود که برخی فلانان باستانند و هر باستان بهمان
بود و به قیاس سیم از شکل اول باز گردد و این نتیجه آید دوم از دو کلی و کبری سالب چنانکه گوید هر
باستان فلانست و هیچ باستان بهمان نیست نتیجه آید نه هر فلانی بهمانست زیرا که چون
صغری را عکس کنی به چهارم شکل نخستین شود سیم از دو موجب صغری جزوی چنانکه گوید برخی باستان
ان فلانند و هر باستان بهمانست نتیجه آید که برخی فلانان بهمانند زیرا که چون صغری را عکس کنیم
سیم شکل نخستین شود چهارم از دو موجب کبری جزوی چنانکه گوید هر باستان فلانست و برخی
باستانان بهمانند نتیجه آید که برخی فلانان بهمانند زیرا که چون عکس کبری کنی و گوید برخی بهمانان
باستانند و هر باستان فلانست نتیجه آید برخی بهمانان فلانند و آنگاه عکس وی درست باشد
که برخی فلانان بهمانند پنجم صغریش کلی موجب و کبریش جزوی سالب چنانکه گوید هر باستان فلانست
و نه هر باستان بهمانست نتیجه آید که نه هر فلانی بهمانست و این را به عکس نشاید پیدا کردن
همچنانکه آن دیگر را گفتیم ولکن به افتراض شاید کردن و به خلف اما افتراض چنان بود که آن باستان
که بهمان نیست آن د باد تا هیچ آن د بهمان نبود پس گوییم که هر باستان فلانست و برخی باستان
آن د است نتیجه آید که برخی فلانان آن د است آنگاه گوییم که هیچ آن د بهمان نیست نتیجه آید برخی فلانان
بهمان نیست و اما طریق خلف آنست که اگر گفتار ما نه هر فلانی بهمانست دروغ است پس
هر فلانی بهمانست چنین گوییم که هر باستان فلانست و هر فلانی بهمانست نتیجه آید که هر باستان
بهمانست و گفته بودیم که نه هر باستان بهمانست و این محالست پس آن نتیجه که آمد درست بود
ششم از صغری موجب جزوی و کبری سالب کلی چنانکه گوید برخی باستان فلانست و هیچ باستان
بهمان نیست نتیجه آید که نه هر فلانی بهمانست زیرا که چون صغری را عکس کنی به چهارم شکل نخستین شود

و همچنین نیز دو شکل بود دیگر در متصلات را که بدل موضوع و محمول مقدم و تالی گیر. قیاسهای استثنائی
از متصلات. قیاس استثنائی از متصلات از تصریح آید استثناء چنانکه گوید اگر فلان را
تب دارد رگ وی تیز بود و این متصلست و باز گوید و لکن تب دارد فلان را و این استثناء است
اینجا نتیجه آید که فلان را رگ تیز بود و این قیاسها دو گونه بود یکی آن بود که استثناء عین مقدم بود
نتیجه آید عین تالی چنانکه گفتیم و دیگر آن بود که استثناء نقیض تالی بود چنین گوید و لکن
رگ وی تیز نیست نتیجه آرد نقیض مقدم را که پس فلان را تب نیست و اگر استثناء کنی نقیض مقدم را
که گوید فلان را تب نیست نتیجه نیاید که رگ فلان را ایا نیست تیز هست همچنان اگر استثناء
عین تالی کنی که گوید و لکن رگ وی تیز است نتیجه نیاید که تب دارد پس اینها اند در شرح قیاسهای
استثنائی از منفصلات اگر منفصل از دو جزو بود و استثنا کنی از عین هر کدام که هست نتیجه
آرد نقیض دوم را چنانکه گوید این شمار یا جفت بود یا طاق و لکن جفت است پس گوید طاق نیست
و لکن طاق است پس گوید جفت نیست و اما اگر استثناء نقیض کنی هر کدام که هست نتیجه
آورد عین دیگر چنانکه گوید طاق نیست پس جفت است و لکن جفت نیست پس طاق است
و این حکم اندر منفصلات حقیقی بود و اندر نا حقیقی حکم دیگر که نه چنین بود و اما منفصل را
جزوها بیش از دو بود عین هر کدام که استثنا کنی آن جمله باقی را بر گیرد چنانکه گوید و لکن
این شمار افزونست نتیجه آید که پس برابر و کم نیست و نقیض هر کدام که استثنا کنی نتیجه
باقی بود همچنانکه بود تا آنگاه که یکی ماند چنانکه گوید و لکن افزون نیست نتیجه کند که برابر است
یا کم. قیاسات مرکب نه همه نتیجه از یک قیاس بر آید یا دو مقدمه بس بیش بلکه بود که یک مسئله
بقیاسهای بسیار درست شود چنانکه از دو مقدمه نتیجه آرند باز آن نتیجه مقدمه شود قیاسی
دیگر را و همچنان میشود تا آخرین نتیجه شود بود و نه همه قیاسها را بدین ترتیب آراسته گویند و لکن
بسیار بود که بعضی مقدمها را بیفکنند مر اختصار را مر حیلت را و بسیار بود که مقدمها را
تقدیم و تاخیر کنند و لکن بحقیقت آخر با این قیاسها آید که ما گفتیم و این سخن را مثالی آوریم

از علم



از علم هندسه و این مثال شکل نخستین باد از کتاب اقلیدس و المخطیت نشان دو آ و ب
مادام همی خواهیم که بر این خط بر شکلی کنیم سه سو که او را مثلث خوانند که هر پهلو از وی
همچند یکدیگر و دعوی کنیم که هر گاه که نقطه آ را مرکز پرکار کنیم و با نقطه ب بگشاییم و دایره
کنیم گرد آ و باز بیاییم و نقطه ب را مرکز کنیم و بدوری نقطه آ دایره بکنیم گرد ب یکدیگر را
لا محاله ببرند بر یک جای. گاه نقطه ج علامت کنیم و از آن علامت خطی راست به آ آوریم
و خطی راست به ب پس گوئیم که این شکل اندر میان نقطه‌های آ و ب و ج است مثلث
از سه پهلو برابر برهان این آنست که دو خط آ ب و آ ج برابرند زیرا که از مرکز بمحیط آمده
و همچنین دو خط ب آ ب ج برابرند و دو خط آ ج و ب ج برابرند زیرا که هر یکی برابر خط آ ب
اندر پس خط آ ب مثلث کردیم که هر سه پهلوی وی برابرند پس اندر سخن قیاس چنین بکار برند
و بحقیقت چنین بود که بخواهیم گفتن اینجا چهار قیاس است همه از شکل اول نخستین آن
دو خط آ ب و آ ج دو خط راستند که از مرکز بمحیط آمده‌اند و هر دو خط راست که از مرکز
بمحیط آید برابر بوند نتیجه آید که دو خط آ ج و آ ب برابرند و دیگر همچنین و دو خط ب آ ب ج را
و سیم که دو خط آ ج و ب ج دو خطند که برابر یکدیگرند یعنی برابر خط آ ب اند و هر دو خط که
برابر یک خط بوند هر دو برابر بوند نتیجه آید که هر دو خط آ ب و آ ج برابرند چهارم شکل آ ب
ج بر خط آ ب است بر گرد وی سه خط برابر است و هر چه بگرد وی سه خط برابر بود
مثلث بود هر سه پهلوش برابر نتیجه آید که شکل آ ب ج که بر خط آ ب است مثلث است هر سه
پهلوش برابر باید که دیگر مثلها بدین قیاس کرده آید. قیاس خلف. از جمله قیاسهای مرکب قیاسی
که او را خلف خوانند و فرق میان خلف و میان آن که او را قیاس راست و قیاس مستقیم
خوانند آنست که قیاس خلف دعوی را درست کند بدان که خلاف او را باطل کند
و خلاف آن را بدان باطل کند که از وی محالی لازم آید و هر چه از وی محالی لازم آید محال بود
از یرا که چون محال نبود هرگز ازو محال حاصل نیست نبود و این قیاس خلف بحقیقت مرکبست

از دو قیاس یکی قیاسیست از جمله قیاسهای اقترانی غریب که من پیدا آوردم و دیگر از قیاس
استثنائی، مثال این آنکه گر درست خواهی کرد که هر فلان نه باستار است و این را اگر
هر بهمان نه باستار است که این مثلا شک است از نقیض او واجب آید که نه هر فلان بهمانست
ولکن این محالست که خصم مقر بود مثلا که این محالست پس گفتار ما که هر فلان نه باستار است حق
بود و مردمان اندر بازبردن این سخن بقیاسها درست کار بسیار نشد گر قیاس خود نهادند
و ارسطاطالیس اشارت بدین کرده است که من خواهم گفت ولکن این مقدار گفته است
که خلف از شرطیست اینست که من خواهم گفتن نخستین قیاس از اقترانی متصل و حملی
چنین که اگر گفتار ما که هر فلان نه باستار است دروغست پس نه هر فلان نه باستار است
و هر بهمان باتفاق باستار است نتیجه آید شرطی که اگر هر فلان نه باستار است دروغست پس نه هر
بهمانست لکن نه هر فلان بهمانست باتفاق و این استثناست نتیجه آید که هر فلان نه باستار است
دروغ نیست پس حقست و اگر خود نقیض نتیجه را بگیرد که بدرستی وی اتفاقست و او را با آن
مقدمه حق که باتفاقست ترکیب کند خود بخلف نتیجه آید راست چنانکه گویند که هر فلان بهمانست
و هر بهمان نه باستار است پس هر فلان نه باستار است ولکن اندر میان سخن بسیار جایگاه
بود که خلف اندر خور تر بود و سخن کوتاه تر شود باز نمودن حال استقرا، استقرا آن بود که حکم
بر موضوعی کلی از آن قبل کنند که آن حکم اندر جزئیات آن موضوع یابند چنانکه گویند هر حیوانی وقت
خاییدن زنخ زیرین جنباند که تا جانور را دیدند که تا اندر جزئیات یافتند بدین حکم تا هیچ جزوی حکم تقیضی
بود و لکن مردمان که استقرا کنند چنین بسیار باشد که بیشتر را چنین یابند حکم کنند بر همه، این حکم نه درست
بود زیرا که شاید بودن که نادیده خلاف دیده بود و صد هزار شتر بوند که مخالف بود چنانکه
تمساح که زنخ بالا جنباند و زیرین نجنباند و جدلیان را و متکلمان را یکی اعتماد بر این است و نمودن جای
مثال مثالست تر از استقراست و مثال آن بود که حکم کنند بچیزی بدانچه اندر مانندهٔ وی یافته
گویند مثلا که نفس مردم قویست باید که پس از تن نماند چنانکه بینایی چشم وی را و این بیشتر اندر کارها



مدبر را اندر وجه بکار بر بندد و این نه ضروریست زیرا که شاید که حکم مانندهٔ خلاف حکم مانندهٔ
دیگر بود که بسیار چیزها هستند که یکدیگر مانند یکدیگرند و بهزار معنی مخالف و بیکی از ایشان یکی
درست بود پس شاید که بود و بر دیگر درست نبود و نشاید پس مثال دادن شر را شاید افکندن
گمان را و یقین را نشاید اما اگر دعوی جزئی بود که بعضی فلان نه باستار است مثال خود حجت
درست بود از شکل سیم چنانکه گوید آن مثال فلانست و آن مثال نه باستار است نتیجه
آید که بعض فلان نه باستار است راه جدلیان اندر دلیل بردن بغایت از شاهد بر غایب
اندر دست جدلیان این مثال که یاد کردیم بوده است و اما آن بیش دانستند که این حکم واجب
نیست و دیگر راه نه دانستند حیلتی اندیشیدند و گفتند که ما طلب علت کنیم و مثال این آن را
که ایشان بیابند چیزی را حکمی یافتند چنانکه مثلا خانه را محدث یافتند را اصل خوانند و محدث
نیز حکم و انگاه بشوند و اندر آسمان نگرند و او را مانندهٔ خانه یافتند بدانکه آسمان را دیدند
با شکل و صورت آسمان را محدث خوانند و گفتند که آسمان محدث است زیرا که وی مانندهٔ
خانه است زیرا که دانستند که هر چه مانندهٔ چیزی بود بحکم وی بود و لکن گفتند درست کنیم
که علت آنکه خانه محدث است آنست که وی چیزیست با شکل و صورت پس هر چه او را این صفت
بود که با شکل و صورت بود وی نیز محدث بود و این درستی بدو گونه جستند یکی طرد و
بیشترین بود و این طریق یا عکس و طرد خوانند چنانکه گویند مثلا که هر چه با شکل و صورت
دیدیم محدث بود و این طریق سست است زیرا که شاید بودن که چیزی بخلاف این
ما ایشان نادیده اند و شاید بعض بجز از آسمان که همچنان بود که بسیار چیزها بوند بیکی حکم و اندر
میان ایشان یکی بود مخالف پس نایافتن هر چه جز آن نیست بر یک حکم واجب نیاید
هر آینه که آن یکی نیز بر آن حکم بود پس که ناگاه از کجا نیز زیرکتر بوده اند دانستند که این سخت
قوی نیست راهی دیگر آوردند و پنداشتند که سخت درستست و آنچنین بود راه دو ایشان
بیابند این چیز را که اصل خوانند پیش آورند و همه وصفهای وی بر شمرند چنانکه توانند گویند

که مثلا خانه هست است و قایم بنفس است و فلانست و با ستارست و جسم مصورست
و محدثست و همه پیش ازین از قبل هستیست و الا هستی محدث بودی و نه از قبل قایم بنفس است
و الا هر قایم بنفسی محدث بودی و نه از فلانیست و نه از باستاریست و جسم نباید مصور
و محدث است مثلا پس محدثی پیش از قبل آنست که جسم مصورست پس هر جسمی مصور محدث بود پس
آسمان محدثست و این طریق مانده است اندر جدل و احتجاج است و لکن بحقیقت یقینی
نیست و اندر بدیهه کردن با یقین بهست نخستین آنست که بشر که حکم مر آن چیز را که اصل همی
گویند نه از قبل سببی بود بلکه مثلا از قبل خانگی بود و اندر خانگی مر خانه را هیچ انباز نبود و دیگر آنست
که شمردن همه وصفها نکاری آسانست چه تا باید که همه وصفها شمرده است و هیچ وصف
نمانده است و ایشان هرگز بدین مشغول نباشند بلکه گویند اگر وصفی مانده است باید که بگوئید
تو که خصمی و نادانستن من که خصمم مثلا دلیل آن هست که نیست تا گویند اگر بودی من خود بر تو
پوشیده نبودی چنانکه اگر اینجا پیلی ایستاده بودی من و تو بدیدیمی و این نیز چیزی نیست که بسیار چیز
بود اندر جهان که من طلب کنم و او نیز طلب کند و اندر وقت نه بیند و پیل هرگز نبود که بر
چشم کس ایستاده بود که نه بیند شیر و او را شک افتد این دو حجت اندرین باب و سیم
آنکه چنین باد اگر همه وصف یافت مثلا خانه را سه وصف بود فلانی و باستاری و بهانگی
قسمت علتها نه یک بود بلکه بسیار روی شمرده بود مثلا خانه محدث یا از قبل فلانی بود
و یا از قبل باستاری یا از قبل بهانگی یا از قبل خانگی و فلانی یا از قبل خانگی و بهانگی
یا از قبل باستاری و بهانگی یا از قبل فلانی و بهانگی یا از قبل خانگی و فلانی و باستاری و همچنین
ترکیبها که شاید که از قبل یکی بعضی را تنها هیچ حکم نبود و چون دو شوند حکم شود آید یا سه
شوند چنانکه سیاهی آید اندر رنگها از دوده آید از چهار روی شود و هر یکی را تنها آن حکم نبود
پس باید که این همه اقسام را باطل کنند تا یکی بماند و چهارم عیب آنست که این نیز مسلم کنیم و انگار
گیریم چنداییم که اقسام فلانست و باستارست و بهانست یکان یکان و دیگر نیست و تسلیم

کنیم



کنیم که نه از فلانی راست و نه از باستاری راست واجب نیاید که از بهانگی راست بود با آن بعضی که هر گاه
بهانگی بود آن حکم بود از بهر آنکه شاید که بهانگی دو قسم بود یکی قسم علت آن حکم بود و یکی قسم
نبود و بدانکه این حکم فلانی را و باستاری را نیست واجب نیاید که آن هر دو قسم را بود از برا
که چون علت بیرون آمد که بیرون از فلانی و باستاریست واجب نیاید که هر چه بیرون از فلانی و باستاریست
علت بهانگی علت اندر آن دو وصف بود که بیرون از فلانی و باستاریست و از آنجا که بود
شاید که آن یکی وصف که مانده بود دو گونه بود یکی گونه از وی علت بود و یکی گونه نبود چنانکه
اگر از اول این قسمت چهار کردیمی یکی فلانی و یکی باستاری و یکی بهانگی چنانی و چنانی درست شدی
که علت فلانی و باستاری نیست واجب نیامدی که هر کدام بهانگی که مانده بودی علت بودی و لکن
یکی از این دو بهانگی بودی همچنین که اکنون بسه قسمت کرده بهانگی را بجمله گرفت واجب نیاید بهانگی
که دو قسمت بگیرد که هر بهانگی علت بود آنکه علت اندر جمله آن چیز است که بهانگی و لکن
نه هر بهانگی پس بدین سبب معلوم شد که این همه آفت است و لکن اندر جدل نیکوست که ظاهر
مردم و عام عیب این نداند و بپذیرد و پیدا کردن صورت قیاس و مادت قیاس صورت
قیاس این اقتران و تالیف بود که اندر میان مقدمات افتد چنانکه گفته آمد و اما ماده قیاس
مقدمات بود و هر چند درست بود صورت قیاس نیک بود و قیاسها بصورت همه یکسان بوند و لکن
نه همه از مقدمات راست بوند بلکه بسیار قیاسها بوند که مقدمات ایشان بکمال بوند نه بحقیقت
و بجمله مقدمات هر قیاسی از دو بیرون نبود یا مقدماتی بوند که ایشان بقیاسی و حجتی درست کرده
بوند بحقیقت یا بگمان و چیزی ایشان را درست کرده اند آنگاه ایشان را مقدمه قیاس کنند یا روا
که ایشان بنفس خویش پذیرفته ببینند شاید که اندر ایشان شک کند کسی و این مقدمات بوند که همچنین
ایشان را گرفته باشند بر آن حکم که ایشان خود درست اند و هر که مقدمات قیاس چنان
باشد که اندر قسم پیشین گفتیم همی آید ایشان را بمقدماتی دیگر درست کرده باشند و این مرا آخر
بود و بمقدماتی رسد که ایشان را بدیگر مقدمات درست نکنند و ایشان بحقیقت اصل بوند

اگر یک بوند حق و درست قیاسها بر ایشان بنا کرده باشند درست و حق بوند و اگر باطل بوند
بر ایشان بنا کرده بود هر که باطل بود پس چند اقسام این مقدمات پیشین بدانیم اقسام اصلها
قیاسها بدانیم تا برهانی کدامست و جدلی کدام و مغالطی کدامست و خطابی کدامست و شعری کدام
باز نمودن قیاسها مقدمات پیشین اندر قیاسها از مقدمه‌ها که اندر قیاسها بگیرند و بکار برند
آن را بحجت درست کنند سیزده گونه‌اند یکی اولیات و یکی محسوسات و یکی تجربیات و یکی متواترات
و یکی آن مقدمات که قیاس بر ایشان اندر عقل حاضر بود همیشه و یکی وهمیات و یکی مشهورات
بحقیقت و یکی مقبولات و یکی مسلمات و یکی مشبهات بظاهر و یکی مظنونات و یکی متخیلات
اما مقدمات اولیات آن بود که خرد اول اندر مردم او را واجب کند و نتواند کردن که اندر وی
شک کند مانند که هرگز وقتی نبوده اندر آن شک داشته اگر پندارد که یکباره اندرین عالم آمد
همچنان بخرد و چیزی نشنیده و چیزی نیاموخته الا که کسی او را معنی هر دو جزو آن مقدمه بیاموزد یا تصور
کرد یا خواست که تصدیق کند شک کند و شک نتواند کردن چنانکه مثلاً اگر بدانستی کل را تصور
اندر آن وقت که کل چه بود و جزو چه بود و بزرگتر چه بود نتوان او کردن چنانکه مثلاً اگر بدانستی که کل
که تصدیق نکند مانا که کل مهتر از جزو است همچنین نتوانستی شک کردن که چیزها یا برابر یک چیز بوند
برابر یکدیگر بوند مانا قبل از آنکه وهم و زماید که چنانکه پیشتر یاد کنیم محسوسات و اما مقدمات
محسوسات آن مقدمات بوند که راستی ایشان بحس دانسته باشیم چنانکه گوییم آفتاب برآید
و فرو شود و ماه بیفزاید و بکاهد و مجربات آن مقدمات بوند که نه تنها عقل بباید دانستن
و نه تنها حس ولکن بهر دو شاید دانستن چنانکه چون حس از چیزی بسیار فعلی بیند یا از و حالی بیند
و همه بار همچنان بیند داند خرد که نه از سبب اتفاقست و الا همیشه نبودی و بیشتر حال نبودی
و مثال وی چنانکه آتش بسوختن و اسهال کردن سقمونیا صفرا را و هر چه بدین ماند متواترات و اما
متواترات آن مقدمات بود که بگفت بسیار کس درست شده بود مر خرد را چنانکه دانستیم
که اندر جهان مصر است و بغداد است و هر چند ندیده‌ایم و شرط تواترات آنست که اندر وی شک



نیوفتد مر چیزی که اندر وی شک تواند افتاد که با هنوز تواتر نبود پس کسی را رسد که گوید که باید که
بیش از چیز فکرت کنی که حکم وی چون حکم دیگر چیزهاست از آنجا که گروهی که اگر چنان بودی چنین که حکم
وی چون حکم آن بودی نتوانستمی شک کردن چنانکه اندر آن نتوانستیم و تواتر بحقیقت
خود یقین افکند چنانکه مر شنونده را حاجت نیاید که اندر گویندگان تأمل کند و مقدمات که قیاسها
با خویشتن دارند اندر طبع بعضی از مقدمات که ایشان را بقیاس حاجت است چنان
اند که قیاس ایشان را طلب درست شاید آوردن و طلب قیاس طلب حد میانگین است
از یراکه حد کهین و حد مهین حاضرند اندر مسئله حاضر بوند و بعضی آن بود که هر گاه که مقدمه یاد آید
حد اوسط یاد آید چنانکه اندر ساعت بداند که طاق از جفت بیکی کم بود نه هر کسی که اندر طبع
وی قیاس پیدا شود داند که چه بود یا بر زبان نتواند گفتن ولکن بخرد خویش درست داند
از آنکه نتیجه چه بود وهمیات آن مقدمات بوند باطل ولکن سخت قوی بوند اندر نفس چنانکه
اندر نفس باطل کار شک نتواند کردن و سبب آن وهم بود نه عقل و آن چنان که او بوده که
او را دو حال افتاده بود یکی که خود را اندر وی حکم نبود تا الکاهی که بحجت بداند پس خرد او وی
حکم نبود تا الکاهی که بحجت بداند پس خرد اندر وی خاموش و دیگر آن بود که وهم خواهد که چیزها را
بر حکم محسوسات راند و آن چیز محسوس نبود که بیشتر از محسوس بود و اندر وهم در نیاید از آنک
که چون محسوس اندر وهم در نیاید و چون عجب بود که چیزها اندر وهم در نیاید که وهم خود اندر وهم
نیاید و هر چیزی که اندر عقل اولست وهم او را خلاف نیاورد چنانکه خلاف نیاورد اندر
آنکه کل مهتر از جزو است پس چیزها از آن راه اولیات درست نشود و هستی چیزها که ایشان را خلاف
محسوسند وهم مقدمات را تسلیم کند و نتیجه را تسلیم نکند از یراکه خلاف حال شوراست چنانکه
وهم گوید که هر چه بود اشارت نتوان کردن که کجاست و نشاید که بیرون عالم بود یا اندر
عالم بود آن چیز نبود و گوید که چاره نیست بیرون عالم خلا بود یا ملا بود و نشاید که چیزی
از آنکه هست مهتر شود الا با آنکه زیادت تا از بیرون بوی رسد یا اندر جهان وی فرج افتد

و حجت خود درست کند که این همه باطلند و اما مشهورات که جز مشهوری ندارند مقدماتی اند که
عامه و مانند عامه چنین پندارند که اندر طبع خرد است باول کار و نه چنان بود و لکن از کودکی
مردم آن شنوند و همه شهرها یا بیشتر شهرها بران اتفاق کرده باشند یا چیزی بود که عقل واجب بود
نکند باول طبع و لکن چیزی مردم از نعمت شرم و رحمت و هر چه بدین ماند یا سبب وی استقرا
یا سبب وی آن بود که آنجا شرطی باریک بود و عامه مردم بدان نظر نکنند همچنان بی شرط بگیرد و مثال
مشهورات چنانکه گویند داد واجبست و دروغ نباید گفتن و چنانکه گویند پیش مردمان عورت
نباید گشودن و کسی را بیگناه نباید آزردن و چنانکه گویند خدای بر همه چیزی قادرست و هر چیز
ازین جمله بعضی راستست چنانکه مثالها پیشین و لکن راستی آن از حجت درست شود و اگر مردم
چنان پندارند که اندر جهان بیک دفعه حاصل شود با خرد بود و جهد کند که شک کند تواند شک کردن
و بعضی دروغست الا که بشرطی چنانکه نشاید گفتن که خدا قادرست بر محال و عالمست و دانا باشد که
او را یار است و بسیار مشهور بود که دروغ صرف بود و مشهوری از مشهوری قوی‌تر بود و نقیضها
مشهورات مر همه مردم را یکسان بود چنانکه گویند دروغ زشتست و بعضی مشهورات اندر
میان گروهی بود چنانکه اندر میان پزشکان دیگر بود و اندر میان منجمان دیگر و درودگران را و
هر پیشه دیگر را دیگر و نقیض حق باطل و نقیض مشهور شنیع و بجمله مشهور آن بود که عامه مردم [illegible]
و لکن آنکه مشهور بیش بود و بر این مقدمات بوند و مانند این مقدمات پس چنین مشهور
و حقیقی را باطلاق گیرد و اولیات و پاره‌ای محسوسات و مجربات و متواترات مشهور بوند و لکن
مشهوری بود که بیرون از ایشان بود همچنین که گفته آمد مقبولات و اما مقبولات مقدماتی بوند
که پذیرفته شوند از کسی فاضل که حکم استوار داشته باشند و نه اولیات بوند و نه محسوس و مسلمات
از مقدمها بوند که چون خصم تسلیم کند بر وی بکار دارند خواهی حق باشد و مشهور یا مقبول
باشد و خواهی باشد و مسلمات مشهوری که [illegible] که خصمست و مشهورات مسلم جماعت
مردم مشبهات و اما مشبهات مقدماتی بوند که بحیلت چنین نمایند که ایشان حقند یا مشهورند

یا مقبول



یا مقبول یا مسلم به اگر با ایشان ماند و بتحقیق نه ایشان بوند مشبهات بظاهر و اما مشهورات
بظاهر آن مقدمات بوند که باول شنیدن چنین بوهم افتد که ایشان مشهورند و چون بتحقیق
بنگری نه مشهور بوند چنانکه گویند یاری کن دوست خویش را بحق و بباطل یاری کن که باول شنیدن بکار
او فتد پس چون نیک اندیشیده آید با خویشتن دانسته آید که مشهورات نیست که مشهور خلاف
ویست که نباید هیچ کس را دوست بود یا دشمن بر باطل یاری کردن و مظنونات مقدماتی بوند
که بقبول گمان پذیرفته آیند و خرد داند که شاید که درست بود چنانکه گویند کی که فلان بشب گرد محلت
میگردد پس مخلط و دزد است و فلان به دشمن پیام فرستاد پس بر وی بدشناد [illegible]
مخیلات و اما مخیلات آن مقدمات بوند که نفس را بجنبانند تا بر چیزی حرص آرد یا از چیزی نفرت
گیرد و بشک نفس داند که دروغند چنانکه کسی چنین بگوید کسی را که این چیز که تو همی خوری صفرا
و مرداست تا آن چیز انگبین بود هر چند که دروغست بطبع نفرت گیرد و نخواهد و بسی حق
و مشهور نیز مخیل بود پیدا کردن جایگاه این مقدمات اولیات و محسوس و مجربات و متواتر
و آنچه قیاس وی بطبعست مقدمه قیاس برهانی بوند و شک نیست و اما [illegible] و هر چه با وی آمیخته
آید اگر اندر جدل بوند بهتر بود و لکن نه از جهت آنرا افتند در جدل که حقند و لکن از آنکه
که مشهورند و مسلمند و مر جدل را فایده است یکی آنکه فضولیان را که دعوی دانش کنند و نهان
نادانست دارند و راه دشوار بود بدانستن حق از راه برهان پس بجدل ایشانرا شکسته [illegible]
دیگر که اگر کسانی بوند که حق خواهی که ایشان اعتقاد کنند بمصلحتی و براه برهان [illegible]
براه جدل و مشهورات ایشانرا اعتقاد افکنی و سیوم آنست که آموزنده علمهای جزوی چون
هندسه و طب و طبیعیات و هر چه بدین ماند ایشانرا اصلها بود بتقلید و علمهای دیگر درست
شود و اصلها همه علمها آخر بعلم ما بعد الطبیعه درست شود پس تا آنگاه دل آموزنده
خوش نبود و جز بقیاس جدلی آن اصلها را بر وی اثبات کنی دل وی خوش شود و چهارم آنست
که بقوت قیاس جدلی هم هست توان اثبات کردن هم نیست پس چیزی اندر مسئله [illegible]

جدل آورده آید بر جست و قیاسها بر نیست و آن قیاسها را اینکو تأمل کرده آید مر که خواهد اندر آن
میان پیدا آید و ما را که چگونه نتوان اصول جدل دانستن و صناعت و مر کسب کردن بار اندرین
کتاب که مراد ما اندر و حقیقت بکار نیست و اما مقدمات وهمیات و مشبهات مقدمات
قیاس سوفسطایی و مغالطی بوند و اندر قیاس سوفسطایی و مغالطی هیچ فایده نیست الا از یار اگر
فایده بود آن بود که بیازمایی کسی را که دعوی کند تا دانا نیست و آنگاه او را قیاس امتحانی خوانند
و یا بیازمایی دعوی کسی مر خیر را تا مردم آن از وی بیاموزند و مرتبت وی بدانند و آنگاه او را
قیاس عنادی خوانند و اما مشهورات بظاهر و مقبولات و مظنونات مقدمات قیاس
خطابی بوند و فایده خطابه اندر سیاست مردم بود و اندر شاخهای شریعت و اندر مشورت
و خصومت و عتاب و اندر ستایش و نکوهش و اندر بزرگ کردن سخن و خرد کردن و به هر چه
بدین ماند و خطابه را جدا علمی است و کتابی که ما را اینجا بکار نیاید و دانسته ایم که اندر خطابها
خطابه اولا و مشهور بکار برده آید تنگ بود و لکن شرط نیست که هر آینه چنان بود اما
مخیلات مقدمات قیاس شعری اند و آن را خاصه کتابی است و ما را اکنون بکار نیست و اگر
مقدمات راست اندر شعر افتد یا مشهور نه از بهر راستی بکار آمده باشند که از بهر
مخیل را و ما را از جمله این قیاسها و باب بکار برهانی است تا بکار داریم و مغالطی تا از وی پرهیز
کنیم بیشتر شرح مر حدیث برهان و هر علمی برهانی را سه چیز بود یکی را موضوع خوانند و یکی را
آثار ذاتی و یکی را مبادی موضوع آن چیز بود که اندر آن علم نظر اندر حال وی کنند چنانکه تن مردم
طب را و چنانکه اندازه مر هندسه را و چنانکه شمار مر علم حساب را و چون آواز علم موسیقی را
و بر خدا و نه هر علمی اندرین چنین علمها لازم نبود که درست کنند که موضوع وی راست اگر هست
موضوع وی پیدا بود فبها و نعم و اگر نبود اندر علمی دیگر خود درست کنند و لکن چاره نبود
از آنکه موضوع علم خویش را حد بشناسد و اما آثار ذاتی را آن خاصیتها بود که اندر موضوع آن
علم اوفتد که بیرون وی نیوفتد چنانکه مثلث و مربع بعضی اند از او را و چنانکه راست و کژی مر خط را



و این اثرها ذاتی بود مر موضوع هندسه را و چنانکه جفتی و طاقی و هر چه بدین ماند مر شمار را و چنانکه
سازواری و ناسازواری مر بانگها را و چنانکه درستی و بیماری تن مردم را و اندر هر علمی باید که حد آن
چیزها بدانند و اما هستی ایشان آنگه بحجت بدانند که این حالها آن حالها بوند که آن علم آن را
درست کند و اما مبادی مقدماتی بوند که اصل آن علم باشند که آموزنده را بآن مبادی نخست باید
گرویدن تا آنگاه آن علم را باید اندر وی دیگر گوئیم که هر علمی را موضوعست و مسایلست و مبادی
و مبادی و موضوع گفتیم که چه بود اقسام اندر علمهای برهانی مسایل علم برهانی یا موضوعات ایشان
از جمله موضوع علم بود یا از جمله آثار ذاتی که گفتیم اگر از جمله موضوع علم بود چنانکه اندر هندسه گویند
هر مقداری شارک مقداری مجانس خود بود یا مباین و خواهند که درست کنند و چنانکه گویند
اندر حساب هر شماری بخشیده کرانه خود بود که هر دو را اندر یا انوعی بود چنانکه چهار و پنج
و سه و شش و دو و هفت و یکی یا موضوع علم بود یا اثری چنانکه گویند هر مقداری که میان مقدارها
بود مباین بود شارکات هی بود که مقدار را با مباین گرفته و چنانکه گویند اندر علم حساب
که هر شماری که بود کی ضرب بنیدوی چهار یک ضرب شماره‌ای بود که شمار را با دو کردن
گرفته اند مر موضوع یا نوعی از موضوع علم بود چنانکه گویند شش شمار تامست که شش نوعیت
از شمار یا نوعی بود یا اثری چنانکه گویند اندر هندسه که خط مستقیم که بر خط مستقیم ایستد زاویه
کند چنین دو قایمه یا اثری بود چنانکه گویند اندر هندسه هر مثلثی سه زاویه وی چند دو قایمه بود
و اما محمول اندر مسایل علوم برهانی اثرهای ذاتی بود از خاص مر ذات موضوع آن علم را التعبیر
کردن لفظ ذاتی که اندر مقدمات برهان گویند اینجا مقالات تنها آن خواهند که پیشتر گفتیم
و لیکن آن خواهند و جز آن خواهند بجمله اینجا ذاتی چیزی خواهند که ذات را از خود بود یا چیزی
بود که اندر حد موضوع حد آید و دانسته گاه این مرذات یا بجود خود بود یا چیزی بود که موضوع
اندر حد وی آید که ذات موضوع صناعت را از خود بود که نه از بهر چیزی بود که از وی عام
چنانکه جنبش مردم را نه از بهر مردمیست که از بهر جسمی و جسم عام تراست از مردم و نه از بهر

کاندر وی خاصه است چنانکه دبیری جسم را که از بهر آن نیست که تا انسان نبود دبیر نبود که خاص
بود چنانکه افطسی بینی را و راستی خط را که بینی اندر حد افطس آید و خط اندر حد راستی آید و اندر
مسایل علوم برهانی محمولات ذاتی بود و البته از حالها غریب بحث نکنند و اورا محمول نکنند مثلا هندسی
ننگرد که خط راست نیکوتر یا خط گرد و مر کز ننگرد که راست مر گرد را ضد بود یا نبود زیرا
که گردی و ضدی نه از ذاتیهای خط است و موضوع علم هندسه اندر حدهای ایشان گرفته نشود و نه
ایشان اندر حد موضوعات مسایل علم هندسه گرفته شوند بلکه اندر حال اضداد و نه ضد
سخن گوید یا اضداد و نه علم نیکوئی و ضدی ذاتی موضوع وی بود پس محمولات مسایل علمها
برهانی ذاتی بوند و نه هر ذاتی که این ذاتی دوم است زیرا که ذاتی پیشین جنس معلوم بود که وی جنس
موضوع را معلوم کند پس چنین شاید معلوم را طلب کردن بحث و برهان اقسام مبادی برهان
و هرچه اندر ایشان محمول بود مبادی و اصول اولیه اندر علم برهان چهار نوع است یکی حدها که تا شناخته
اصل کنند چنانکه اندر کتاب اقلیدس حد نقطه و خط و شکل و دیگر مقدمات اولی و چنین
اولیا که اندر اجله در ایشان شک نیست و این را علم متعارف خوانند و علم جامع خوانند
چنانکه اندر آن کتاب اصل نهاده است که هر چیزها که برابر بوند و سیوم اصل موضوع که اصل
علم بود و اندر وی شک بود ولیکن درست وی بعلمی دیگر بود و اندرین علم بتقلید باید گرفتن
و آنگاه اصل موضوع بود که آموزنده او را بپذیرد و نزدیک وی اعتقادی مخالف آن بود
و چهارم مصادرات است و وی همچنین اصل موضوع بود ولیکن آن بود که آموزنده اعتقادی دارد
خلاف آن اصل و لیکن مسامحت میکند اندر وقت و مثال این هر دو آن اصلهاست که اندر
کتاب اقلیدس و را همی خوانند بنام آنکه چاره نیست از اتفاق کردن بروی چنانکه همی گوید تا
که پدید کرده بر هر نقطه مرکز دایره شاید کردن و اینجا بسیار مردم گویند که دایره آن تحقیق
نیست البته و نشاید بودن و دایره موجود بود چنانکه مهندسان گویند که مرکزش و بهر
که هر خطها از وی بکناره برابر بوند پس این اقسام اصلها علم برهانی اندر محمولات مقدمات

اصلها

١٨٩

اصلها پیشین اولی باید و اولی آن بود که میان وی و میان موضوع واسط نبود چنانکه خاص
جانوری و خنده ناکی مر مردم را که هر یک بیواسطه اندر عامتر نه چون جنبش بخواست که مردم
از قبل جانوری است و جانوری از مردم عامتر و اما محمولات مقدمات اصل نخستین نبود
یکبار نتیجه بود شرط آنکه مقدمه شد نشاید که نه اولی بود ولیکن باید که ذاتی بوند و ضروری
اگر مسئله ضروری خواهد بودن که هر گاه که مقدمات ضروری نبود شاید که حکم ایشان بگردد
و چون حکم ایشان بگردد آنگاه واجب نبود در خرد که نتیجه ایشان بگردد و پس نتیجه ایشان نیز
ضروری نبود و ذاتی اندر مقدمات برهان هر دو گونه بود و اندر مسایل یک گونه شاید که حد
اوسط ذاتی پیشین بود مر حد کهین را و لیکن آنگاه شاید که حد مهین بمهین روی ذاتی بود
مر اوسط را و الا ذاتی بود هم بدین روی مر کهین را که ذاتی ذاتی بدین روی ذاتی بود هم بدین
روی پس اندر نتیجه و مسئله ذاتی بود و از نیز گرش نباید و شاید که حد اوسط ذاتی پیشین
بود مر کهین را و مهین ذاتی پیشین مر اوسط را و شاید که هر دو ذاتی بوند بمعنی پیشین باز
نمودن حال قیاس برهانی انجا بایست گفتن اندر اصول و مبادی و مسایل گفته آمد اکنون
اندر قیاسها باید که سخن گفته آید قیاس برهانی دو گونه است یکی برهانی حقیقی و او را برهان
چرایی خوانند و بتازی برهان لم و دیگر هم برهانست ولیکن برهان چرایی نیست که برهان
و بتازی برهان آن خوانند و بجمله همه برهانها برهان چرایی بوند اگر بچرایی چرایی اعتقاد خواهی
و چرایی وجودی که حد اوسط بهر قیاسی علت اعتقاد نتیجه بود ولیکن اینجا نه چرایی همی خواهیم
چرایی حال چیز اندر حقیقتش همی خواهیم که چرا چنین است بخود در خود نه چرا چنین گفتیم
که بسیار بود که درست کرده آید که چرا گفتیم تا بدانیم که آنچه گفتیم هست ولیکن ندانیم که
چه سبب هست که چنانست مثلا اگر کسی گوید که بفلان جایگاه آتش است او را گوئی چرا
گفتی وی ترا جواب دهد و گوید زیرا که آنجا دود است جواب چرا گفتی داد و درست کرد
که آتش است آنجا و لیکن درست نکرد که چرا آنجا آتش حاصل شده است و چه سبب بود است که

بودن دو و حد اوسط است ولکن علت هستیت که دانستی که هست و علت چرایی هستی
نیست که نماید که این آتش که آنجاست چراست پس اگر کسی دعوی کند که فلان چیز آنجا بخواهد
سوختن و تو گویی چرا گفته وی گوید زیرا که آنجا آتش است و هر کجا آتش بود چیز را بسوزد
اینجا هم چرایی گفتار گفته است و هم چرایی هستی پس این را برهان لم خوانند و چنین برهان
آن دو شرط برهان لم نه آنست که میان منطقیان دانند که پندارند که حد میانه علت حد مهین
بود و هر آینه چنانکه آتش اندرین مثال که یاد کردیم علت سوختن است بلکه حد اوسط باید علت
بودن حد مهین بود اندر کهین هر چند که علت حد مهین نبود بلکه مثلا معلول او بود ولکن سبب
حاصل شده بود این مهین اندر کهین تا سبب چرایی بود چنانکه گویی مردم حیوانست و حیوان
جسم است هر چند که جسم علت حیوان است و حیوان علت جسم نیست ولیکن حیوان علت
آنست که مردم جسم است که نخست جسمی حیوان راست و بسبب حیوانی مردم راست
که اگر حیوانی موجود بودی بی جسمیت مردم همچنان بودی باز نمودن حال مطلبها مطلبهای
علم همه چهار گونه است یکی آن مطلب هل و آن آنست که هستی پرسند و دیگر آن ما و آن از چیزی
پرسند و سیم مطلب ای و آن از کدامی پرسند و چهارم مطلب لم و آن از سبب پرسند
و اما چند و چگونه و کی اندر مطلبهای علمها نیوفتند و مطلب هل دو گونه است یکی که پرسی که فلان
چیز هست و دیگر آنکه پرسی که فلان چیز چنین هست و مطلب ما دو گونه است یکی آنست
که گویی چه بود معنی لفظ نه مثلا گوید مثلث تو گویی چه بود معنی مثلث بدین خواهی شکلی و دیگر
آنست که گویی چه بود مثلث بنفس خود و مطلب ما از پیش آن هل است که نخست
باید که بدانی که چه میگویی تا آنگاه مشغول شوی که آن هست یا نه نگویی چه چیز است و جواب مطلب ما
تفسیر نام بود یا حد ذات و اما مطلب ای بدان فصل رسید یا بان خاصه و اما مطلب لم
دو گونه است یکی آنکه چرا گفته و دیگر که چرا هست مطلب هل و مطلب لم از قبیل تصدیقند
و مطلب ما و ای از قبیل تصورند **وصیتها که از مغالطات ایمن دهد** چنانکه یاد کردیم



که حد و رسم چگونه باید کردن وصیت کردیم که از خطاهای حد چگونه پرهیز کنی همچنین نیز چه
کردیم که قیاس و برهان چگونه بود وصیت همی کنیم با صاحب چند تا از غلط اندر قیاس ایمن بود
و حاجت نیاید به دراز کشیدن سخن به یاد کردن همه اسباب مغالطات اول چیزی آنست که
ترا عادت باید کردن به بازبردن قیاسهای آشفته به راستی تا نیکو بدانی که این سخن قیاس است
و کدام قیاس است یا نه قیاس است و دیگر آنکه قیاس را تفصیل کنی و به سه جدا بازآوری
و بنگری تا حد اوسط بر یک معنی و بر یک حال اندر هر دو مقدمه بود که اگر خوار باید زیادت و نقصان
بود قیاس نه قیاس بود و غلط افتد چنانکه اندر عکس که اگر کسی گوید که هیچ خانه اندر مردم نیست
و باز گوید هیچ مردم اندر خانه نیست این سخن دروغ بود و عکس سالبه کلی ماند که باشد که بود
و سبب این آنست که اندر مقدمه پیشین خانه موضوع بود و اندر مردم محمول بود و عکس آن
که محمول را بعینه موضوع کنی و موضوع را محمول و اندر اصل تنها مردم محمول بود و تنها خانه موضوع بود
بود و اندر عکس تنها مردم موضوع شد و خانه را اندر محمول لاجرم نه صواب بود باید که گفتی
که هیچ چیز اندر مردم بود خانه نیست و سیم آنکه چون قیاس را تفصیل کرده باشی بنگری
تا میان حد مهین و کهین و میان دو پاره نتیجه خلاف نبود و باید که شرطهای نقیض اندر چنین
جایگاه یاد داری تا جایی که اتفاق هست یا نیست و چهارم آنکه از نام پرسیده آید که بسیار
بود که نام یکی بود و معنی دو و پنداشته آید که معنی یکیست و این آفتی بزرگست پس باید که معنی
آید نه نام و این هم از جمله شرطهای نقیض است ولکن فایده را جدا گفتیم پنجم آنکه باید که جای
که ضمیر بود مختلف نیوفتد چنانکه گویند وی بود که یاد شد گویی جایی دیگر باز گردد و جایی دیگر پندارد
و همچنین گره و همچنین که گویند بدیدش که این چنین تغییر بود که جایها مختلف باز گردد چنانکه گویند
هر چیزی را دانست وی چنان بود که دانست این وی بداننده و دانسته باز گردد و هر دو را
معنی مختلف بود ششم آنکه از محال پرهیز کند و او را گاه گاه نگیرد که بسیار چیز بود که چون مهمل
گفته آید حق دروغ نماید و بپذیرد و چیز کلی گویند حق و بسیار نماید و بپذیرد چنانکه گویند که

تو دوست بود دوست تو نبود دشمن که این سخن پذیرفته آید و اگر این را محصور کند و گوید که از آن
نیست هر کس که دوست دشمن بود یا هیچ دوست نبود خرد نپذیرد و گوید که واجب نیست
که هر چنین بود و هفتم آنکه اندر مقدمه‌ها و قیاس اندر نگری تا سبب که دیدی باشد آنگاه
بود که با خویشتن اندیشیده باشی که ایشان از نقیض یا چیزی یافته باشی تسلیم کرده باشی
که بود که ایشان از نقیض بود و نیافته باشی آنگاه کرده که بداند که شاید بودن که ایشان از
نقیض بود نه که تو نیافتی و هشتم آنکه بنگری تا مسئله را مقدمه خویش نکرده باشی چنانکه لفظ گردانیده
باشی یا چیزی که حکم وی در حکم مسئله است چنانکه گویند که دلیل بر آنکه هر جنبنده را جنباننده‌ای هست
که هیچ چیز خویشتن را نجنبد و این مقدمه و مسئله یکی است و نهم آنکه بنگری تا چیزی را بچیزی درست نکنی که
آن چیز بوی درست خواهد شدن چنانکه کسی گوید دلیل بر آنکه نفس نمیرد آن است که دائم کار کننده است
و باز چون پرسند که چرا دائم کار کننده است زیرا که نمیرد و دهم آنکه نگاه داری که مشهور
یا وهمی را بجای حق نگرفته باشی و آن علامتها که گفته آمده است نگاه داری اگر مقدمه اول
بود یا حق بود پدید آید و اگر دیگر بود پدید آید پس بگو مشغول شو و خواهی که حقیقت را بجویی
نباید که خواهی حق که بحجت و قیاس درست شده است و این ده اندرز قیاس که هر که قیاس
دانسته باشی و برهان دانسته و بکار داری و این وصیتها نگاه داری نتواند کردن که
خطا کند یا نداند که نداند و این آخر آن است
که ما در منطق خواهیم گفتن
والحمد لواهب العقل
تم تم



بسم الله الرحمن الرحیم و به نستعین

آغاز علم زیرین و علم طبیعی چنین دانسته آمد که هستی بگوهر و عرض منقسم شود و عرض دو گونه
بود عرضی که شناختنش بی پیوند بود و عرضی که شناختنش بی پیوند نبود و شناخته آمد که آن عرض
که پیوند دارد شاخ بود بر گوهر و بر آن عرض که پیوند ندارد و شناخته آمد که آن عرض که پیوند
ندارد یا کمیت بود یا کیفیت و دانسته آمد که شناختن هستی و گوهر و عرض مطلق مر علم برین
راست و بتفصیل فرود آید بعلم حالها و کمیت و حالها و کیفیت آنکه اندر مادت پیوند
و پیوند دارند بحرکت و سکون و پیدا شد که علم این چنین حالها یا علم طبیعی است یا علم ریاضی
و علم طبیعی علم آن حالها بود که تصور ایشان بی مادت نبود و علم ریاضی علم آن حالها بود
که هر چند که از ماده جدا نبود اندر وجود جدا بوند اندر وهم پس تفصیل کردن هستی از علم برین
تا باین علم فرود آید اندر و ما سپس را آغاز علم طبیعی خواهیم کردن که سخن پیوسته تر بود
و آنچه از علم ریاضی اندر این کتاب بخواهیم گفتن با آخر گوییم و بیکی جای گوییم و بهر جای از احوال
بایست مر علم طبیعی را و مر علم ریاضی را اندر علم برین گفته آمد و چون علم طبیعی پیوند دارد
با مادت و جنبش و حال ماده دانسته آمد و حال جنبش نادانسته است و دانستن معنی طبیعت
پیدا کردن حال جنبش و طبیعت و جنبش بحقیقت مر آن را گویند که اندر جای بود و لکن
اکنون نام و معنی یکدیگر شده است عامتر از جنبش جایگاهی که هر جای که حال او بفعل بود بر چیزی که
بود که وی بقوت چیزیست از جهت بقوت بودن آن چیز آن را جنبش خوانند و تغیر آن
آنست که چیزی که بقوت چیزی بود چنانکه جسمی که بقوت سیاه بود و یا از میان قوت
و فعلش فعل دیگر بود که نخست وی بود و بر آن فعل دیگر که آن قوتست برسد یا نبود بلکه

آن قوت بفعل شود چنانکه نخست مثال اول آنکه نرم نرم سیاه شود تا بغایت رسد و بایستد
و مثال دوم که یکدفعه سیاه شود یا روشن شود یا تاریک شود اندرین دو قسم میان قوت
و فعل چیز نیست ماننده آن پیشین نیست تا آنگاه که سیاهی بقوت بود برسد و بی اندر
جنبش است و اندر جایگاه نه قوت تمام خالص بود نه فعل تمام از آنکه رسیده بود خالص
بقوه و نه فعل تمام از آنکه اندر سیاهی شده بود نه آن سیاهی بود که قصد بود راست و نشاید
که جسم از مکانی بمکانی شود الا چنین جا بجا که او را جنبش خوانند که نشاید که بیک زخم
از جای بجای شود از آنکه جسم بهره پذیر بود و بهره بهره جدا شود از جای خویش و هر
بهره بهره جدا شود بیک زخم جدا شود و اما از کیفیتی شاید که بیک زخم شود و شاید که اندک
اندک چنانکه اندک اندک جدا شود از سپیدی که سیاه خواهد شدن و از سیاهی که سپید خواهد
شدن و این جنبش را که از کیفیتی بود استحالت خوانند و اما از کمیتی بیکبار بیک زخم
نشاید شدن و همچنین از نهادی بنهادی و اما از گوهر بگوهر آنچه با آتش چیز بیک زخم شاید
زیرا که گوهر اندک اندک بیش نپذیرد چنانکه عرض پذیرد که شاید سیاهی سیاه تر بود از سیاهی
و اما مردمی نشاید که مردم تر بود از مردمی دیگر و مردم از مردمی بیک زخم بیرون آید یا مردم
بود یا نه زیرا که اگر مردم بیش و کمتر شود یا نوعش باقی بود یا نه چنانکه اگر نوعش باقی و تغیر اندر
عرض بود نه اندر جنبش و فصل و بجمله حد و اگر نوعش زایل شود نه زایل بود نه ناقص و هر چیزی
که بجنبد یا کسی از بیرون او را بجنباند چنانکه تیر را کمان و ابر اگر گرم شود آتش یا از خود بجنبد
چنانکه سنگ که خود فرو شود یا آب گرم که خود سرد شود و آنکه خود سرد شود نه از جسمیش را
شود بلکه از جهت های صورتی که اگر جسم را بودی هر جسمی بودی و هر را یکسان بودی پس
از قبل قوتی بود و اگر بخواست بود و یکسان آن قوت را طبیعت خوانند طبیعت
سبب نزدیکتر بود که از وی آید جنبش و آرامش آنکه از خود بیش آید مثال جنبش
و آرامش پس اگر بخواست بود مختلف بود یا نه از خود بیش را بود باطلاق و نفات

تا یکسان



تا یکسان بود بلکه از خود بیش بود و شرط چنین خواست باشد خواست از انفس خوانند و برابر
هر جنبش آرامشی هست که چیزی که شاید که بجنبد اندر جای یا کم یا کیف یا دیگر معنی نجنبد
نمودن و زمانه اندر آن معنی بود بر یک حال او را آرامیده خوانند پیدا کردن آنکه جنبش کرد از کدام
باب بود جنبش کرد که کرد از حیز بود از نهادی بنهادی بود نه از جای بجای بجز که اندر جای
بود چنانکه آن جسم پیشین که جنبد لا که جای چه بود و آنکه وی اندر جای بود و اگر اندر جای
نمودن بود از جای جدا شود که بارها شی ابار بار جایش جدا شود و این حال نهاد و وضع بود پس جنبش
کرد اندر وضع است و این چیز نیست از جمله آنچه ها که یکبار او را ورده ایم پیدا کردن جنبش
اندر کمیت که چند گونه بود جنبش اندر کمیت دو گونه بود یکی گونه بغذا بود و این گونه
دو گونه شود یکی تکاثف و دیگر تخلخل و نما آن بود که بغذا بود که غذا بیاید و مانند شود بغذا
خوار و اندر وی زیادت کند زیادتی که بتمام آفرینش بود چنانکه حیوانات و نبات را و ذبول
آن بود که نقصان کند تن بسبب پالایش و کمتر بودن غذا چندانکه پالایش و غذا از آنچه مر او را
بکار آید کمتر بود از وی چیز بر بالا آید بسبب ستدن هوا رطوبتها او را و بسبب کاهش حرارت
غریزی وی را اما غذا آمیل آنچه که از وی بهره ور بود و اما تخلخل آن بود که جسم جنبش کند سوی زیاده
نه آنکه اندر وی چیزی دیگر آید چنانکه آب چون گرم شود مهتر شود و چون طعام که اندر دیگ کسی
مهتر شود و بیاماسد نه آنکه چیزی دیگر اندر وی کند بلکه خود مهتر شود بدان سبب که هیولا وی
مقداری بزرگتر پذیرد که هیولا را بخود مقداری نیست و مقدار چیزیست بیرون از ذات
وی که همی پذیرد و اندازه از وی اولیتر نیست از آنچه نزدیک وی است بکمی یا بیشی پس چند
نه بگزاف بود و اما تکاثف جنبش بود سوی نقصان نه آنکه چیزی بپالاید چنانکه
نمودن بفسرد و خردتر شود پیدا کردن حال جنبش که چند گونه بود جنبش جسمها سه گونه بود یکی
بعرض و یکی بقسر و یکی بطبع جنبش بعرض آن بود که جسم اندر چیزی بود که آن چیز جنبد
پس بسبب جنبش وی نه بسبب جنبش خویشتن از جای بجای شود چنانکه جامه که اندر صندوق

بود صندوق از جای بجای شود جامه نیز از جای بجای شود یعنی از جای خاص بجای خاص چنانکه
از خانه بخانه دیگر و اما از جای خاصش همان بود که بود زیرا که جای خاص وی صندوق است
و اما جنبش قسری آن بود که از جای خاص بجای خاص دیگر شود و لکن نه از خود بود و او را از
از جای بجای شدن و لکن از سببی بیرون از ذات وی چنانکه چیزی که او را بیفکنند یا بر شود
یا بیندازند و طبیعی آن بود که از خود بود چنانکه فرو شدن سنگ و آب و بر شدن آتش
و هوا اما اگر فرو شدن سنگ و آب و بر شدن آتش و هوا بسبب بودی قسری چنانکه گروهی
گویند که هوا آب را از خود بفشارد و بر اندازد و گروهی گویند که جمله هوا مر هوا جزء خود را
بخود یا جمله زمین مر زمین جزوی را بکشد بخود یا آسمان مر آتش را بخود کشد بایستی که
که هرچه خوردتر بودی تیزتر بودی جنبیدی و هرچه بزرگتر بودی دیرتر جنبیدی و کار بخلاف اینست
پس این جنبشها از طبیعت خود است و از قبل جستن جای خود است و جنبشها که از خود
بود یا گرد بود که اندر نهاد بود که از نهادی بنهادی شود و آن نفسانیست یا راست بود که
اندر جای بود که از جای بجای شود و راست دو گونه بود یا بسوی بعد و از سبکی بود یا فرود سو بود
و از گرانی بود و هر دو یا بغایت بعد یا دون غایت و بر شدن غایت مر آتش راست
و دون غایت هوا راست و فرو شدن غایت زمین راست و دون غایت آب را
و هرچند خالص تر بود جنبش وی تیزتر بود و راست تر بود و چون با مخالف خویش آمیخته
بود نا راست تر و کاهل تر چند آغاز سخن اندر جای مکان جای بود و مر او را چند خاصیت
باتفاق همه یکی که جنبنده از وی بشود سوی جای دیگر و آرامیده اندر یکی از وی بایستد و دوم
که اندر یکی از وی دو چیز نگنجد که تا آب از کوزه بشود هر که اندر نیاید و سیم که زیر و زبر اندر
جایگاه بود و چهارم که گویند جسم را که اندر ویست پس گروهی پنداشتند که جایگاه
بود و چهارم که گویند جسم را که اندر ویست پس گروهی پنداشتند که جایگاه هیولیست
از یرا که وی پذیراست چیزی را که سپس چیزی چنانکه جای نیز بپذیرد و مر جسم را سپس جسمی و از





غلطست از یرا که هیولا پذیرای صورتست نه آن جسم و گروهی گفتند صورتست و غلطست
از یرا که جسم اندر میان صورت خویش بود و این غلطست از یرا که صورت جسم بوقت جنبش
جدا نشود و جای جدا شود و همچنین هیولا و گروهی گفتند که جای جسم آن اندازه است از بعد
عالم که وی اندر وی بود مثلا جایگاه آب آن بعد و مقدار است که اندر میان کنارهای
اندرونی خاصه وی بود که آب او را مشغول کند و این مذهب بر دو گونه گویند گروهی گویند
که این بعد نشاید که خالی ماند بلکه تا جسمی اندر وی نیاید جسمی از وی بیرون نیاید و گروهی گویند
که شاید که خالی ماند و این مردمان خلا اند که گویند عالم اندر خلا نهاده است و اندر عالم خلا
هست و این مذهب بوهم نزدیکست و از عقل دورست و سبب گمان افتادن مردم را
بهستی خلا هواست که چشم هوا را نبیند و پنداشته آید که خود هیچ چیز نیست و جایگاه
خالیست پس اندر هوا و هم برویدشان خلا پیدا کردن آنکه بعد جایگاه نیست بحث باید
که درست شود که اندر میان کنارهای کوزه بعدی و مقداری هست جز مقدار آن جسم که
که اندر وی بود چنانکه آب یا سرکه تا آنگاه که این سخن گفته آید که آن مقدار جای هست
یا نه و اما بحکم مشاهدت اندر میان کوزه هیچ بعد و مقدار همی نبینیم الا آنکه اندر تن آب
یا سرکه بود و اما آنچه گویند که اگر بوهم اندر کوزه هیچ جسم نکنیم دانیم که میان وی اندر دو بود
باندازه این نه حجت بود از یرا که نه هرچه توهم کنی شاید بودن نیز اگر کسی گوید که اگر
توهم کنیم که پنج ده نیمه شود بشکستی و جفت بود این راستست و لکن بشرط وانماید
بشرط که پنج جفت نبود و اما بیان کردن آنکه چنین بعد نشاید که بعد آن جسم
اندر دیگر نشوند بسبب آن بود که گرم بوند یا سرد بوند یا سیاه بوند یا سپید بوند یا آن
صفت بود از صفتها نه که آن یا موافق بوند یا مخالف بوند و الا بایستی که هرچه بدان صفت
بود یکی اندر دیگر شدندی پس نیز از قبل جوهری راست از یرا که بخود ایستاده است و اندر
موضوع نیست و نشاید که وی اندر جسم که هم جوهر است مداخل شود و بهم اندر شود که

سبب آنست که اندازه اندر اندازه نشود ازیراکه دو اندازه چون از یکی بیش نشاید که دو اندازه
کرد آیند و هر دو موجود بوند و دو بوند و دوئی میان ایشان همچنین یکی بوند و اگر یکی معدوم شود آنکه
معدوم شد یکجا نبود و آنکه معدوم نبود اندازهٔ جسم جای کی پر نبود و چون نشاید که بعدی شود ۴
اندر بعدی شود و هر دو موجود بوند و دو بوند و دوئی میان چیزها که ایشان یکطبع بوند بسبب چیزی بود
از چیزها بود که هر یکی را بود و دیگر را نبود و چون کرد آمده باشند و مداخل شده مادّه هر دو یکی بود
و حالها که مقارن یکی بود آن دیگر بعد و حالها که گذشته که اندر وقت ایشان را اثری نماند
بود اندر وقت جدایی فگنند میان دو موجود که معدوم کاری نکنند پس آنکه حاصل نبود که
پیدا شد که نشاید که بعدی اندر بعدی آید پس نشاید که اندر میان کوزه بعدی بود که آب
اندر آن بعد شود و الّا بعد آب اندر آن بعد شود و این محالست پیدا کردن نیستی خلا از
حجت که گفته آمد پیدا کردن محالی بعد اندر بعد شدن کفایت بود بدانستن محالی
خلا و لکن درست کنیم که خلا جنبش و آرامش نیست گوییم که اگر خلا بود نه آنچنان بود
که ایشان پندارند که وی ناچیز بود و چگونه ناچیز بود و توان گفتن که میان جسمی و جسمی خلا
بیشتر هست از آنکه میان جسمی و جسمی دیگر و توان گفتن که اندرین مقدار خلا چندین
مقدار جسم بگنجد و افزون و کم بگنجد و کم از وی بکاهد و تو دانسته که ناچیز را این حکم نبود
پس خلا اگر بود چیزی بود با اندازه و جوهر بود نه عرض ازیراکه بخود ایستاده بود و اندر موضع
نبود و دانسته که نفس اندازه جوهر نبود پس خلا نفس اندازه نبود پس اندازه بود اندر
جوهر چنین بود خلا بود جسم بود پس خلا جسم بود پس جسم اندر جسم شود و این محالست بودن ۴
پیدا کردن آنکه اندر خلا جنبش نبود جنبش یا بطبع بود یا بقسر بود و همچنین آرامش
و جنبش آنگاه بطبع بود که جسم آن جایگاه نخواهد جایگاه دیگر خواهد و آرامش بطبع
آنگاه بود که جسم آنجا جایگاه را خواهد و جنبش بقسر آنگاه بود که جسم از آن سو نخواهد
و سوی دیگر خواهد و آرامش بقسر آنگاه بود که جسم آن جایگاه نخواهد جای دیگر خواهد چنانکه



کسی سنگ را بر سو دارد یا بسته هوا را اندر آب بدارد و خلا یکی گونه بود و اندروی
هیچ اختلاف نبود پس جایگاهی اولیتر از جایگاهی نبود و ایستادن وی بجایی از عالم اندر خلا
که ایستاد اولیتر نبود از ایستادن وی بجای دیگر الا باتفاق و کار اتفاقی دایم نبود و اتفاقی
باتفاق آمد که سببی عرضی بود چنانکه گذشته است و این سؤال بر ما لازم نیاید که ما عالم را اندر
جای نگوییم تا آنگاه کسی گوید که چرا اینجاست و بجای دیگر نیست پس پیدا آمد که اندر خلا جنبش
و آرامش قسری و طبیعی نبود و هر جسمی که اندر جای بود یا جنبش دارد یا آرامش پس هر جهت
و جهتها دیگر پیدا شد و درست شد که هیچ جسم اندر خلا نبود و دلیل بر آنکه اندر خلا جنبش نبود
آنست که جنبنده را هر چند جایگاه جنبش تنکتر یا کم ملاتر تیزتر جنبد چنانکه سنگ اندر هوا تیزتر
جنبد از آنکه اندر آب پس اگر جسمی اندر خلا بجنبد جنبش را چاره نیست که زمانی بود هر چند
چنانکه دانسته آمده است باید که جنبش آن جسم را زمانی بود بحدی و چون اندر ملا بجنبد
زمانی بود نیز بحدی و اگر توهم کنیم جای دیگر که نسبت تنکی وی یا کمی ملا وی با آن ملا چون نسبت و خلا از
بود چون نسبت زمان خلا بزمان ملا باید که جنبش اندر آن ملا بهمان زمان بود که اندر خلا
و نشاید که نسبت زمان جنبش اندر خلا که اندر وی هیچ ستهیدن و باز گرفتن و ممانعت کردن
نبود چنان بود که نسبت زمان جنبش اندر جایگاه ملا با ملا آمیزش که موجب بود یا توهم کرده ایم از برا
که نشاید که زمان جنبش اندر جایگاهی هر دو ممانعت چون زمان جنبش بود اندر جایگاه
که بوهم او را ممانعه بود که چه ممانعت بوهم برابر ممانعت بوهم نبود و نه بوجه پس اندر خلا جنبش
نیست نشانهای طبیعی بر نیستی خلا نشانها بر نیستی خلا بسیار است یکی ایستادن آب اندر آب
دزد چون بر گرفته بود بسبب آنکه آب نتواند جدا شدن از کوزه و جای خالی ماندن که سطحها
جسمها از یکدیگر جدا نشوند الا بتخلیق و همچنین آب کش که یکبار آب از وی فرود آید
نایستد تا اگر یکسو فرو بنهد و دیگر سو فرو بر نیاید اینجا خلا افتد پس بضرورت این کناره
آب کش بریزد آن کناره را انگشت که گشاده نتواند افتادن الا بچیزی که اندر میان آید که بجا آن

پوست را باندرون خویشتن کشد ازیرا که مردم چون هوا را بکشد بمکیدن و هوا از پوست نتواند
جدا ایستادن الا که چیزی اندر میان آید پس پوست را با خویشتن کشد بمکیدن و هوا از پوست
نتواند جدا ایستادن و قدحها و نای بزرگ بنهند باندام چنانکه چیزی اندر میان نتواند شدن
پس قدحها را بر گیرد و چندین حیلتها بکنند مهندسان و همه بران بنا کنند که خلا نیست حاصل
سخن اندر آنکه جایگاه چیست پس جایگاه جسم نه هیولاست نه صورت و نه بعد و نه خلا و لکن
جایگاه جسم کناره آن جسم بود که بوی محیط بود و اندر گرد وی بود نه هر کناره بلکه آن کناره که
اندرون سوی بود بوی بساود و این جسم مر آن جسم را چنانکه سطح اندرونی کوزه که کوزه آب را بوی
بساود که اگر کوزه ستبر بود یا تنگ بود یا در اشکال هیچ ستبری نه نهان بکناره جایگاه بود مر آب را
و این مذهب درست ترین است و مذهب حکیم بزرگ ارسطاطالیس است و پس از وی همه بر این
اتفاق کردند پس جایگاه آتش سطح اندرونی فلکست و جایگاه هوا سطح اندرونی آتش است
و جایگاه آب سطح اندرونی هواست و جایگاه زمین سطح اندرونی آب است بان شرط که آتش
بجای خویش بود و همچنان هوا و همچنان آب بشرط آنکه هر یکی از ایشان بجای بود بر ترتیب
واجب پیدا کردن حال گرمی طبیعی و ناطبیعی و سردی طبیعی و ناطبیعی گرمی و سردی طبیعی آن بود که جسم را نمودن
از طبع خویش آید چنانکه آب که خود سرد شود و آتش که خود گرم شود و ناطبیعی آن بود که از بیرون
بیرون آید و سبب بیرون مر گرمی را سه گونه بود یکی همسایگی جسمی گرم تا سود را گرم کند چنانکه
آتش آب را گرم کند و دیگر جنبش و مالش چنانکه چیزی آن را بجنبش گرم شود و آب بدان گرم تر
از آب ایستاده و اگر سنگی بار سنگی بر مالد گرم شود از جسمها اینجا که گرم شود چنانکه آینه سوزان
که بر روشن کردن بسوزانند و اندر هر یکی از این سه خلافت مر پیشینگان را با فیلسوف بس
ارسطاطالیس پیدا کردن چندی جسمها بسیط جسمها بسیط یا پذیرا کون و فساد بوند یا نا نمودن
پذیرا کون و فساد و پیدا شدست که هر یکی را گونه است از جنبش از پذیرا کون و فساد جنبش
راست و آن نوعی دیگر جنبش گرد و این جسمها که بنزدیک ما اند و زیر آسمان اند همه را جنبش





طبیعی راست است و همه مشترکند اندر آنکه یا سرد بوند یا گرم یا تر بوند که زود گسلنده و زود باز
پیوندند و شکل زود پذیرند و زود بهلند چون آب و هوا یا خشک بوند که زود نگسلند و زود
نپیوندند که شاید که بسیار وقت بمانند زمانی خویشتن را بر پیوسته بمانند و شکل دیر پذیرند و دیر هلند گسلنده
چنانکه زمین و اما بسته ها که از تری بود که با خشکی آمیخته بود و نرم از تری بود و سختی
از خشکی و نغزی طبیعی از تری و درشتی طبیعی از خشکی و اما رنگ و بوی و مزه شاید که جسم
از ایشان خالی بود که جسم بود بی رنگ چون هوا و بی مزه چون هوا و چیزی شایسته و بی
بوی چون آب و چیزی هوا و چیزی آب صافی پس این کیفیتها بوند اندرین جسمها چیز
از کیفیتها دیدنی و چشیدنی و بوییدنی و اما اندر حدیث شنیدنی خود شکی نیست که هیچ جسمی را
آواز از خود نبود پس باید که نخستین اختلاف اندر جسمها این جایگه اندر گرمی و سردی
و تری و خشکی بود و سبکی خود یا گرانی است که اندر یا سردی و هر چه خشکتر اندر باب خویش
قوی تر و گرم و خشک سبکتر و سرد و خشک گرانتر پس جسمها بسیط که اندرین ناحیت بوند
یا گرم و خشک بود و هیچ چیزی گرم و خشکتر از آتش نبود یا از چیزی که آتش اندر وی غالب بود
بسبب آتش یا گرم و تر بود و هیچ چیز گرم و تر تر از هوا نبود یا چیزی که هوا اندر وی غالب بود و چیزهای
گرمی هوا ضعیف است و آن هوا گرم شود از بیرون یکی چیز دیگر و نیز بجنبش هر گاه که آب گرم شود قصد
بر سوی کند چنانکه بخار و لکن این هوا که بنزدیک زمین است بکار تنها اما سرد است بسبب
که نه سردست و بخار آب گرم است ازیرا که این هوا بر وی طبع آب غلبه دارد و همه
پر از بخار است و اگر آن نیست که زمین از شعاع آفتاب گرم شود و آن هوا را که بنزدیک
ویست گرم کرد اندر اینجا سخت سرد بودی و لکن آن هوا را که همسایگی زمین است از زیر
گرم شود تا حدی بالا و زیر وی سرد بود هم از بخار تا حد آنگاه هوا گرم بود بنزدیک مر آتش
و سیم سرد و تر و هیچ چیز سرد و تر تر از آب نیست یا چیزی که اندر وی غالب است از جهت آن را
یا سرد و خشک و هیچ چیز سرد و خشکتر از زمین نیست یا چیزی که زمینی بهر زمین بود گرم

نبود و چنین بخود جهار سر بود و اگر سردی سخت کثیف و گران بیشتر جسمها و دیگر از ایشان بود
پیدا کردن آنکه هر جسمی را جایگاهی بود طبیعی و شکلی طبیعی هر جسمی را شکلی و جایگاهی
طبیعی بود از ایرا که چنین او را بستم بجایی بدارند شک نیست که او را جایگاهی بود که آنجا بود و آن
حد نه از سببی بیرون بود پس از خود بود که آنجا بود و آن حد نه از سببی لابد و همچنان هر جسمی
متناهی بود و هر جسمی که متناهی بود شکل دارد و چنین از سببی غریب نبود و چاره نیست
که از خود بود پس هر جسمی را از خود جایی است یا حدیست که آنجا بود و آن بطبع است و هر جسمی را
شکلیست و بدید کنیم که شکل طبیعی هر جسمی بسیط را گرد بود پیدا کردن جایگاه هر جسم
بسیط و یکی عالم نبودن جسمها که جهت گیرند نشاید که بیرون ایشان جسمی دیگر بود جهت گیر
یا جهت خواه و الا ایشان را با جسمی دیگر جهت افتد یکی جهت سوی ایشان و دیگر جهت سوی آن جسم
بیرون و آنگاه جسم سیم باید که جهت گیر بود که دانسته آمدست که جهت گیر سوی بیرون یا نهاد
سوی اندر ان نکند و اما جسمها جهت خواه شک نیست که اندرون این جسم بود و
چند این جسم یکی بود جایگاهها ایشان نیز یکی بود و بجمله جایگاه کلیت جسمی آن بود
که اگر وهم کنی که جمله اجزاء آن جسم را گرد آمده و یک بدیگر پیوسته شود تا جنبش ایشان
یکی بود ایشان را جای بیرون شوند و نشاید که مثلا هیچ چیز را اگر طبع وی آنست که دیگر چیز بی یک چیز
و آنگاه که بجنبد پاره آن از مساعدت دیگر پاره شود این پاره از این سو شود و آن پاره
از آن سو و طبع یکی بلکه همه یکسان جنبد و چنین یکسان جنبد جایگاه کل ایشان کلیت جایگاهها
پراکنده ایشان بود و چون همه را جایگاه کلی یکیست و همچنین هر جسمی را چون جایگاهها
یکی بود حرکت طبیعی یکی بود و نشاید که جسمها را جایگاهها پراکنده بود که پیوند از یک
بدیگر یا یک اندر دیگر جدا باید و اندر یک جسم چنانکه ماه و عالم کون و فساد اندر میان فلک ماه
از ایرا که جسمها را که بسیط بود شکل طبیعی گرد بود و الا از طبع متفق اندر بادی متفق جایها
بگونه و جایی بدیگر گونه چنانکه اندر چهار سو چهار زاویه و بیغوله بود و جایی هموار و این محال





بود که از یک طبیعت اندر یک گوهر جایی بیغوله آید و جایی هموار و این محال بود که از یک طبیعت
اندر یک گوهر جایی بیغوله آید و جایی هموار پس شکل طبیعی هر جسم بسیط را گرد بود و چون
گردها پراکنده ایستند اندر میان ایشان خلا افتد و خلا محالست پس کلیت عالم یکی است
بود پیدا کردن آن خلاف که اندرین بابست که گروهی گویند هیچ جسم گرم سرد نشود و هیچ سرد
گرم نشود و لکن سه گونه حال افتد یکی آنکه آتش بزیر آب برافروزد آتش پارها اندر آب
شود و با آب بیامیزند و آب را گرم کنند نه بدان معنی که آب گرم شود و لیکن بدان معنی که با گرم
بیامیزد و قوت گرم که با وی آمیخته بود مر قوت سرد را او را بپوشاند پس چون ساعتی مرد
نیابد بدان آتش پارها که با وی آمیخته بود از وی بیرون شود و همچنان که بود سرد بماند و خنک
بود که سردی اندر وی معدوم بود و باز موجود شد و لکن اندر وی پوشیده بود و بر روی گرمی
بود و گرمی بر روی غالب بود و سردی را پیدا بود و دیگر آنکه گرم شونده بجنبش از آن بود
که آتش باطن وی پنهان بود چون بجنبانند بظاهر آید و پیدا شود و سیم آنکه روشنایی
باد بیامیزد و در روشنایی عرضست و لکن جسمیست لطیف سوزان که از جایی بجایی
شود پیدا کردن محال قول پیشین که یاد کرده آمد اگر جنبش بدان گرم گردد که آتش را از
بیرون آورد بایستی که ظاهر چیز گرم شدی و باطن وی سرد شدی و بایستی که پیکان از
زیر بین که بر تیر نهند و پیکان قوی با شمار نه که بعضی از وی بگداختی و بعضی نگداختی از ایرا
که گرمی وی بیرون افتادی و اندرون فسرده تر شدی و بایستی که اگر بر سر گرم شدی و بنا
بنگستی اندرون وی سرد بودی و لکن نه چنین است که اندرون وی گرمتر بود و بیرون از آن
باد آن بود و همچنین اگر کسی ابر انقوت اندر مشکی بجنباند وقتی دراز همگی وی گرم شود اندر آن
و بیرون و بحال بود که بیرون گرم بود از جهت بیرون آمدن آتش و اندرون سرد ملکه هموار
بود آتش اندر وی و چنین هموار بود همان بود که اول بود پیش از جنبش الا که گویند که جنبش
آتش او را گرم کرد اند سپس از آنکه نه گرم بود و این استحالت خواهند و ایشان با استحالت

نگویند و اگر کسی گوید که تیر از گرمی آتش خویش گدازد که از گرمی آتش هوا همچنین باید گفتن و
بچیزهای دیگر ولکن محالی این سخن تر پیدا آید بدانکه هرچه اندر آتش صرف نشان است گذرد که
از آن سوزد که بدرنگ و چیز آتش صرف چنین بود آتش آمیخته او اولیتر و سبب این آن است
که فاعل را زمانی باید تا فعل خویش را تمام بکند و چیز شتابنده بود نتواند کردن و اگر گویند
که سبب آن است که چیز شتاب اندر هوا شود آتش هوا را زود اندر خویشتن بجنبد پیش از آنکه
پیشتر آتش از وی جدا شود دیگر شتاب اندر خویشتن جنبنده بود پس اندر وی بسیار آتش گرد آید
این قول باطل شود بدانکه اندر سرب و ارزیز آسان تر بود از بیرون گریختن اندر وی گرگرفتن
آتش از خلیدن عجیب است زیرا که اندر شدن آتش بجای عجیب بود الا بر آنکه حرارت
که اندر راهها گشاده شود و اندر آن راهها بیرون جستن با آسان تر بود از اندرون شدن از
پاسر سرب و اگر جنبش از بیرون شدن باز دارد از اندرون شدن نیز باز دارد پس باید که تفاوت
بسیار نبود میان آتش بخود پذیرفتن و میان آتش از خود بیرون جستن بسیار این بهانه فایده
نکند پیدا کردن محال قول دوم از همین گفتار پیدا شد محال گفتن آنکه گوید استحالت نه نمودن ۶
بینند بلکه نکون بینند و گوید که سنگ اندر آتش نه بدان گرم شود که استحاله کند با آتشی اندر وی
شود ولکن آتش از وی بیرون آید همچنین چوب آن سوزد که آتش از وی بیرون آید و همچنین
و اگر اندر چوب چندان آتش بودی که اندر آن گشت و فشان آید بسا و شر آتش ضعیف بود
که اندرون وی و بیرون وی آتش است بایستی که سوزان چیزها بودی که به نزدیک ایشان
از آنجا بسیار آتش بیرون شده است و اندک مانده است و اگر گویند که آتش اندر وی گرم نبود
و چیز آتش گرم فراز وی بردند گرم شد پس باستحالت مقر آمدند پیدا کردن محال
بودن قول سیم و اما مذهب گویندگان بجسمی شعاع بدان باطل شود که اگر شعاع جسمی بودی
روشن چنانکه زبانه آتش بایستی که هرچه افتادی او را بپوشیدی چنانکه آتش بپوشد و چند
پیشتر شدی چیزها پیداتر شدی و روشنتر و بایستی که جنبش وی سوی یک کناره بودی نه سوی

هر کناره



هر کناره که جسمها را حرکت طبیعی راست سوی یک کناره بود و بایستی که از دور دیرتر افتادی
از آنکه از نزدیک و روشنائی آفتاب پس کسوف به یک زمان بما نرسیدی که روشنائی دور
چراغ نزدیک و بایستی که چون خانه روشن شده بودی جسمهائی که اندر وی حاصل شده بودی
اگر ناگاه روزن ببستندی آن جسمها آنجا بماندی و همچنان روشن و بلکه گویند که این جسمها را
ناگاه روشنائی نبود و ایشان بمانند جسمهای پر روشنائی و دیگر روی مقابله روشنائی پذیرند
پس روشنائی عرضی بود بمقابله از آفتاب اندر آن جسمها افتد و همان جسمها چون بگاه
آیند بمقابلهٔ خود اندر زمین شاید افتادن و زمین بروشن شدن خود گرم شود چنانکه آتش
جسمها و دیگر هست که آن جسمها اندر هوا چگونه مداخل شوند و اگر پراکنده بوند چون بزمین
رسند چگونه زود اندر پیوندند یک با هم نشسته به زمانی و اگر چنان بود که جنبش از این
آفتاب آتش جسمی پس چیزی همی آید باید که بیرون آمدن شعاع از آفتاب و از آتش او را
بالا بود و اگر بیک رخ بیرون آید و بیستد باید که چون آفتاب بجا استر شود دیگر روشنی کند بایسته ۶
بجای دیگر و اگر آن بود که روشنائی با آفتاب همی رود پس روشنی خود همیشه از آفتاب
جدا نبود و با آفتاب اندر همی شود و همچنان بود که از جرم آفتاب همی بالا بود و از دور
وی همی آید که وقتی بدان او اولیتر از وقتی نبود و این شعاع باطل و سر آن بود که از آفتاب
شود بر راه راست پس باید که اندر هوا ناایستد و نشاید که یک طبع بود و بعضی از آفتاب
گریزش جویند بزمین و بعضی اندر هوا بایستند پس فرض باید کرد که هر شعاع برسد بزمین
و اندر هوا هر ذره بایستد پس اگر چیزی ناگاه بگاه اندر هوا بازند باید که آنجا روشنائی
و شعاع ایستاده نبود یا نشاید بودن که نزد و شعاع نه اند که آنجا چیزی ایستاده است و دورا
شعاع همی باید بودی شعاع فرستد یا شعاع وی را بداند که آنجا چیزی هست و این محال و اندر وقت
آنجا بر جهد او را بپوشانید و اگر شعاع جسم بودی و برنخ باز گشتی بایستی که از شکستنها باز
گشتی نه از نغز جاهای که از سنگ باز جستی از آن که اندر آب پس شعاع عرض است نه جسمی

که اندر وی شعاع بود جسمی که مقابل او بود به میانجی جسم شفاف او را شعاع دهد بآن که اندر وی
بمقابله عرض موجه گرداند و از جسم اندر جسمی دیگر رود هر جسم که شعاع پذیرفت گرم پذیر بود
گرم شود زیادت شرح و حال تأثیر روشنی را اندر برابر خویش جسمها یک یک اندر دیگر
فعل کنند به دو گونه یکی بساوش چنانکه یخ هر چیزی را که مر او را بساود سرد کند چنانکه باد هر چیزی را که بساید
بجنباند و یکی به برابری چنانکه سبزه که دیوار را اندر پیش خویش رنگ سبز مر افکند و چنانکه صورة
مردم که اندر چشم نگرنده و اندر آینه اثر کند اگر نه کند و پیش مر جسمها اثر چه همین کیفیت خویش
کنند چنانکه گرم گرم کند و سرد سرد کند همچنین آن جسم که روشنائی دارد و کیفیت وی روشنائی
بود که جسم را همچون خویشتن گرداند به آنکه اندر وی چیزی شود و جدا شود و لکن این فعل
میاوش نکند که برابر و میانجی جسم که او را لون بود و لون چیزی دیگر را نپوشد چنانکه هوا
و آب پس هر جسمی که لون دارد یا نماید و لکن سطح وی [illegible] بود چنین آب برابر وی جسمی
روشن بنفس خویش و میان ایشان جسمی بود بی لون که او را شفاف خوانند این جسم با لون
یا با سطح روشن از آن جسم روشن روشن شود گرم شود که بعضی اعراض با بعضی اعراض [illegible]
دارند بطبع و یکی از ایشان استعداد دیگر دهد یک با دیگر بوند آنجا که پذیرا بود چنانکه جنبش
با گرمی و گرمی با جنبش و آینه محرقه بدان سوزد که برابر اندر دارد وی یکی نقطه بود پس از یک
نقطه اندر کناره روشنائی پذیرد پس سخت روشن شود پس سخت گرم شود و تابستان بدان
گرم بود که چون جسم روشن برابری روشنائی دهد هر چند برابر تر روشنائی قوی تر و برابر
آنجا بود که عمود افتد پس آن میانگاه روشنی پذیرا بود روشنائی را و هر چند از آنجا
دورتر بود ضعیف تر بود و چون آفتاب تابستان سوی شمال آید عمود نزدیک تر آید پس زمین
روشن تر شود پس از آن گرما که از روشنی بود قوی تر بود و زمستان ما کناره افتیم از عمود
قبل از زمستان تاریک تر بود پیدا کردن حال گشتن عناصر یک بدیگر مردمانی گفتند
که این چهار اجسام بسیط که ایشان را عناصر خوانند تباه نشوند و مردمان دانش گفته که آن

بچهار



چهار یک بدیگر گشتن بهر آب شود و آب هوا شود و زمین آب شود و آب زمین شود و همچنین
حکم آتش و این حقیقت به جایگاه دراز گشته نشناسند اندرین کتاب و لکن به تجربت شاید
دانستن حال گشتن این جسمها یک بدیگر که اگر کسی دم آهنگر از آب سرد و بسیار [illegible]
هوا که اندر وی نفت آتش گردد و اندر گرده و اگر کسی یخ اندر کوزه بریزد بنهد تا سرما و هوا که
پیرامن دیوارهای کوزه رسد جمله قطرها آب بر کناره گرد آید نه از قبل پالایش که اگر پالایش
بودی آب گرم اولی تر بودی و بایستی که پالایش آنجا بودی که یخ او را بسود و بسیار بود که پالایش
بلندتر از جایگاه یخ بود و حیلتی هست که بسیار آب بگیرند بودن از هوا و من بچشم خویش
بکناره دیدم از شهرهای کوه طبرستان بود و ما وند معاینه دیدیم که پاره هوا روشن بغایت صافی
از سرما بسته و ابر شدی و از ابر برف شدی و فرو نشستی و هوا صافی بماندی پس دیگر پاره هوا
بسته و ابر شدی و برف شدی به آنکه از هیچ جایگاه بخاری یا ابری آمدی و اما شدن آب هوا
خود ظاهر است و اما شدن آب زمین هم شاید دیدن معاینه بجایگاهها که آب صافی
روشن چون بر زمین افتد در وقت سنگ شود و اما گداختن سنگ تا آب شود مردمان که
دعوی کیمیا کنند آسان بکنند و سبب آن است که این چهار عناصر بصورة مختلفند و لکن هیولی
ایشان یکیست و هیچ صورة بوی اولیتر از دیگر نیست گاه این صورة پذیرد و گاه آن صورة
چنانکه سبب کنان افتد پیدا کردن صورة این چهار عناصر و فرق میان وی و میان کیفیه
عرض چگونه است مردمان پندارند که صورة این چهار عناصر اندرین کیفیتهای محسوس است
یا گرانی و سبکی و این نه چنین است که صورة گاه پیشی نپذیرد و این حالها گاه پیش پذیرند و اگر
صورة آب این سردی محسوس بودی چون گرم شدی تباه شدی یا اگر صورة هوا سبکی بودی و میل
جنبش سوی بر سوی چون اندر جای خویشتن بودی تباه شدی [illegible] جسم را اندر جایگاه خویش
میل نبودی و نه گرانی و نه سبکی که از آنجا جنبش نخواهد هیچ سوی دیگر بلکه صورة عنصر یکی طبیعت
که او را بعقل دانند و بحس نبینند و آن طبیعت را فعلهاست اندرین عنصر که هرگاه که اندر

سیاه و دار نرم

جای خویشتن بود ساکن داردش و اگر از آنجا بیرون شود متحرک کندش سوی جایگاه خویش و میل
گرانی و سبکی پدید آرد و اندر هر جسمی کیفیتی خاص واجب کند و کیفیت خاص پدید کند آن طبیعت
که آب را اندر وی سردی پدید آرد و اگر چیزی بستم سردی آب را ببرد و آن چیز زایل شود دیگر باز اندر آب
سردی پدید آرد چنانکه اگر کسی آب را بستم بیاندازد و چیزی قوت بر اندازه زایل شود دیگر باز
آن طبیعت او را باز نگرداند و طبیعت آب را اندازه
اندر برد که اگر چیزی بستم او را تکاثف تر کرد و اندر با مستحل تر چیزی از سبب زایل شود وی را
به مقدار خویش بود پس هر جسمی را از این چهارگانه طبیعتی که وی بوی وی است صورت و نیست
آتش را دیگر و آب را دیگر و هوا را دیگر و زمین را دیگر و این کیفیات اعراض‌اند که از آن طبیعت
و صورت آیند و دلیل بر آن که این جسمها بر یکدیگر همی دیگر شوند چنین آمد سیلان همی اندر سنگ
تا بشکافد تش و محالست که گویند که اندر آنجا آتش اندر آمد چندانکه بگنجید که آتش چندان نتواند
اندر آمدن که بگنجد و آتش آنگاه تواند اندر آمدن که چیزی بیرون آید و هیچ چیز اندر آمدن و بیرون
آمدن برابر بود و باید که جایگاه بشکند و محالست که گویند که آتش زور کرد از قبل [illegible]
جستن سوی بر سوی او را تکاثف که بسیار بار بود که بر گرفتن جایگاه و از آنجا کنهاده
بود آسانتر بود از شکستن و دیگر آنکه پس باید که بر بر آید پس بشکند و دیگر هم سبب [illegible]
جسمست که بود جسمها بگسترده و بشارد هر جایگاه و اما آنجا که ضعیفتر بود بشکند کاه
بشود که برسود دیگر چیز باز دارند و رستگار شود و همچنین این شکلها و مقدارها
که هر جسمی راست و آن طبیعت همیشه بر یکسان بود تا جسم بکار بود و تباه نشده بود
و اما این اعراض زیادت و نقصان پذیرد و شوند و آید سخن گفتن اندر مزاج این جسمها
چیز یک با دیگر گرد آیند این کیفیتها یکی اندر دیگر فعل کنند پس اندر آن میان مزاج
افتد که چیزی میان این کیفیتها یکی اندر دیگر لا بحاصل شوند اندر همه یکسان از سرد و گرم متوسط
و گرم و سرد و تر شود و همچنان خشک و تر آنگاه بر حد برابر ایستند آن حد امتزاج خوانند

گرمتر

اندر

اندر وهم که میان نعمت و شاید که بیکی کناره میل دارد و اما صورتهای ایشان بیکمال بود تباه نشود
و چنان باشند که اجزا جدا شاید که شوند که ارکان صورتها تباه شد و فساد فرود نه مزاج بود تا قوتها
اصلی بکار بود و این کیفیتها برکرده و این قوتها که حکیم بزرگ گفته است که بکار بوند نه قوتهای
انفعالی خواستست چنانکه کم دانشان پنداشته‌اند بلکه قوتهای فعلی خواستست از آنکه قوت
انفعالی خود هست بکار بود اگر چه فساد پذیرد جسم و حکیم بکار ماندن این قوتها بجهت ثبات
که مزاج فساد نبود و اگر قوت انفعالی بودی و قوت شاید بودن بودی چه دلیل آن بودی که فساد
نبود تا دی بلکه دلیل آن بودی که فساد افتادی که نشان فساد آتش آن بود که از فعل بقوت بشود
و چیزی فاسد شود آتش اندر مزاج و شک نیست که سبب فساد وی گرد آمدن وی بود با ضد
و اگر برابر بود یک اندر دیگر فعل نکنند و برابر بوند و اگر یکی قوی‌تر بود دیگر را با خود کرد اند که
آنگاه نه مزاج بود که گشته آتش بود بضد آتش و بجمله میان جواهر و اسطقسات صورتهای
صورت جواهر اندر و زیادت و نقصان نپذیرند و این اندر فلسفه پیشین پیدا شده است
و هر یکی از این جواهر صورتیست و دو شمس صورتی هرگاه که استحالت بود اندر جواهر گرم
شدن آب و آن قوت شود صورت دو شمس بجای بماند و صورت دوست آید تا آب هوا شود
بودن؛ یا هوا آتش شود بر آن روی که اندر فلسفه پیشین گفتیم پیدا کردن طبعها اعضا بر آیند که میان
زمین خاک صرف بود که سخت گرانست بود بطبع بسیط زمینی و زبر وی خاک آب آمیخته
گل بود و زبر وی جای غلبه آب دارد و جای غلبه زمین و آنجا که غلبه آب دارد دریا بود و آنجا
که غلبه زمین دارد آفتاب او را خشک کند تا زمینی خشک بود و اندر گل و در گل بیفته و سبب
آنکه آب همه روی زمین بنیست آنست که آب زمین شود و زمین آب و هر گاه زمین چیزی
دیگر شود و مغاک افتد و هر گاه چیز دیگر زمین شود فراز شود و زمین خشک است تا بهم
فراز آمدن و گرد شدن و افراز و نشیب از خویشتن بزدن و هر گاه که چنین بود آب نشیب افتد
و فراز گشاده شود و خاصه که ستارگان و آفتاب را آنجا که ضعیفتر بود اثر بود و خاص که شده ان

۱۹۹

آب سوی یکسو پس از آنجا واجب آید که زمین همه زیر آب بنود و این حکمت ایزدیست تا جانوران
کامل را هوا دم زدن را ه بود زیرا که باید که اندر ایشان زمین غالب بود تا استوار بوند و چون
زمین غالب بود گران بوند و سوی زمین شوند و بر زمین ایستند و اگر هوا بایشان نرسد
غذا و روح ایشان نبود پس بایست اندر حکمت ایزدی که میان هوا و زمین ببعضی جایگاهها پیوسته
بودی میانجی آب تا جانوران بزرگوار آنجا بایستند و بر زمین . اما از آب هوا آید که بود
که از هوا یا زمین بپذیرد روشنائی آفتاب گرم شده بود و زبر روی هوا آب نیک سرد
که قوت شعاع بوی نرسد و زبر روی هوا صافی و زبر روی هوا دود کی که دود زمین با دود بر آمده بود
و بجای آتش رسد چنانکه سپس تر بگوییم و زبر وی آتش صرف و آتش صرف را روشنائی و گونه
نبود و آنگاه او را گونه بود که اندر دود کثیف پا آمیزد پس دود روشن شود و نگوهر آتش
بود و آنجا که آتش قوی تر بود دود را لطیف کند تا اندر وی روشنائی نبود و اندر آتش چراغ
کاینجا که آتش پذیرتر بود لون و روشنائی نبود و راست چنان بود چون سوراخ و پیدا آید
که آتش خود آنجا نیست و آتش گسسته است از پلیته و گویند آنجا خلاست یا هواست و حقیقت
آتش قوی آنجاست و حال آتش بر سو چنین است که گویند و صرف خالص است لاجرم او را
هیچ رنگ نیست و شعاع نیست و همچنان چون هواست و لکن هوا نیست سوزان آنجا
اندر ظاهرترین فعلها که آسمان راست اندر خشک و تر روشنائی و قوتها که از آفتاب اند
و ستارهای دیگر اندرین عالم اثر کنند و ظاهرتر اثر از آفتابست از آنکه ماه بسوادها را
برزد و باقوایش خوش تر بمغزها را بیفزاید و آبها و دریاها را مد کند و ظاهرترین فعل آفتاب این
گرم کردنست هرچند که وی گرم نیست که گرمی سبب حرکت بر سوست و حرکت آفتاب
حرکت گردست و از جمله گوهرهای آسمانیست و گوهر آسمان چنانکه پدید شد بر سو نیفتد
گوهر آنجاست و واجب نیست که چیزی از آفتاب فعل آید آن فعل اندر وی بود زیرا
که آفتاب چیزی روشنائی کند و فعل کند یا گرم کردن و دیگر برآوردن آنچه گرم کند و اگر واجب

بودی که چیزی گرم کردی وی گرم بودی بایستی که چیزی بجنبانیدی سوی زبر و چیزی بجنبیدی و چون آفتاب
بیانجی روشنائی گرمی آورد و همانا که گرم جسمها را سوی بر سو جنبانند تری بخار بر دارد و
از خشک دود و بعضی بخار و دود رها نیابند اندر زمین و اندر هوا شوند و بعضی رها نیابند
و اندر زمین بمانند و بعضی جنبش دود تیزتر بود از جنبش بخار و دود بلندتر شود و بخار زیرتر ماند
پوششهای ابر
پیدا کردن پوششهای ابر که از بخار باید اندر هوا اما بخار چیزی از گرم گاه بلندتر شود و جنبش وی
گران تر بود و چیزی بان جایگاه رسد از هوا که سرد بود و سرما آنجا بگیرد او را ببندد از آنکه اگر
مر بخار را سرما زود ببندد چنانکه چیزی که مایه را در باز کند سرما از بیرون هوا اگر مایه برسد اندر
وقت هوا اگر مایه چون میغ شود و چیز گرم زود تر ببندد و زود تا افسرد از قبل لطیف او را
قوت سرما اندر وی بیشتر تواند شدن و از این قبل را که هرگاه که برما آب سرد و آب گرم بر زمین ریز
ریزند آب گرم زودتر بفسرد و هرگاه که بخار زمین بعضی دابر شود و قوة بخار زمین بکوهها
بیشتر بود که مثل کوه انبیق است که نهلد مر بخار را که زود پراکنده شود تا آنگاه که قوه گیرد
آنگاه بجمله از کناره جدا شود و این بر اسم حکم بود یا اندک که او را گرمی آفتاب که بر او افتد
زود متفرق کند یا قوی بود که آفتاب اندر وی فعل نتواند کردن که بپراکنده و بر چیز گرد آید
یک اندر دیگر نشیند و کثیف شود و خاصه که باد گرد آورد و وی دیگر بار آب شود و فرود آید پس اگر
سرما سرد اندر یابد پیش از آنکه قطرها بزرگ شود بفسرد و برف بود و اگر چنان بود که گرما
اندر یابد پس از بیرون سپس گرد آمدن یا سرما اندرون شود و قوی شود تا له شود و تا له بیشتر بهار
جرب
بود و تیرماه و هرگاه که آفتاب و جرم آفتاب اندر هوا ترتابد چنانکه اندر آینه و روشنی
قوس و قزح ۱۲
با تاریکی بخار بیامیزد از قبل آن رنگ سرخ پدید آید و رنگی سوی زردی دارد و رنگی سوی سرخی بود رنگی میانه و گاهی
بود که رنگ میانه نبود و گرد بود زیرا که بعد اجزائش از آفتاب یکی بعد بود و بعد آفتاب چون
قطب بود و تمام نتواند شدن زیرا که اگر تمام شود تمامیش زیر زمین افتد و زیر زمین دیدار
نبود و اما خرمن ماه از آن بود که ماه اندر بخار بتابد چنانکه اندر آینه و بعد وی از آینه بهری بعد

از بخار بادمخ

بود زیرا که هر آینه را اندازه ایست که چیزی را آن بخار نماید و چیزها اینها بسیار بوند کوکب بوند

و اندر گرد وی بوند و اگر ماه و دیدار را بهر یکی را نشاید دیدن و جمله را شاید دیدن پس خیاری گرد

گرد ماه بدید آید و میانه ناروشن. بود زیرا که ماه و دیدار بهم بود اگر ماه و دیدار نبود خود چیزی آن

حرص نبود و چیز و دیدار بهم چنان بود که در اندر میان بسو لاخی و الا او پوشیده بود و سبب

آنست که آن ابرپارها تنک بوند و ضعیف بوند و چیزی نزدیک چیزی سخت روشن بود چنان

چنان بوند که گوئی خود نیستند و چیزی دور شوند پیدا بوند مثل این مثل ذره آفتاب که

پیش آفتاب ناپیدا بوند و بسایه پیدا باشد و چیز بصفت مثل ستارگانست که پیش آفتاب ناپیدا

بوند و بشب پیدا شوند و همچنین هر چه گرد ماه از ابرپارها تنک بود ناپیدا بود و هر چه اندر حد

ایزد بود پیدا بود پس میانه چنان نماید که گوئی تهیست یا تاریک و بسیار بود که ابر از گرد

بودن که

هوا حاصل آید چنانکه پیشتر گفتیم پیدا کردن پوشیها که از دود آید اندر هوا و اما دود

آن بود که از میان بخار جدا شود و بر شود اگر سرما بشکند و دیگر بار گران بشود و سبب دوری

و هوا را در زیر فشارد و فرود آید و سوی کناره میل کند و باد شود و تا دور تواند شد و هر که

تند بر نزدیک آتش رسد یا بسوزد و سوختنی چیز زبانه آتش یا بسوزد و سوختن چیز انگشت آتش

آتش را

و یا چیز انگشتی مرده بخش پس اگر آتشی اندر وی گیرد و لطیف بود زود ناپدید شود

و دود دراز و بشود پس شف شود و ناپدید شود پندارند که بمرد زیرا که زبانه آتش ناپیدا

شود یا از قبل آن بود که لطیف شود و منحل شود و دود دراز نبود و بشود پس ناپدیدار شود

و انجا سبب ناپدیداری آتش آن بود که لطیف شود نه آن بود که بمیرد و پس اگر آتش اندر وی

گیرد و لطیف نبود بلکه گران بود و دیر مستحیل شود و همچنان مدتی دراز بماند و چیز ستاره گرد

یا دم او را بماند و همی گردد بسبب آنکه هوا بر سوی مساعدت گردش فلک گرد آن بود این

آنست که اندر و فرو زند و اما آنکه چیز انگشت در فشان بود اندر هوا چیز علامتهای سرخ

نماید و اما آنکه چیز انگشت مرده بود اندر هوا سیاهی و مغاک و سوراخی بماند و بسیار که از دود چیزی





اندر ابر بماند و سرد شود و اندر ابر باد شود و بقوت اندر ابر بجنبد پس تندر آنرا آید چیزی بود

کند بجستن اندر رعد فرو زند و گر خشک شود و اگر گران بود و سوزان و سوی زمین آید صاعقه بود

و تندر و میغ و شنیدن هست و دیدن را زمانه نباید که برابر سر بود و شنیدن را زمانه باید تا هوا

اندر هوا اندک اندک حرکت کند بگوش رسد چنانکه سپس این حال پیدا کنیم و از این قبل چون

گازری را از دور جامه بر سنگ زند جامه بینی و تا ساعتی آواز شنوی پیدا کردن حال پوشیها که اندر

معدنها اما آنچه از بخار و دود در زمین بماند حاصل بود هر پوشش گوهرهای معدنها اندر گرد دود و دود

بیشتر پرورش بود چیزها نوشادر و گوگرد و اندر گوهر بخار بیشتر بود و چیزها آبی بود فسرده چون

یاقوت و بلور و ایشان دشوار گداز بود پس فسرده گاه زخم نپذیرد زیرا که در ایشان تری

بافسرده و زنده مانده و روغن طبع و چیز بخار با دود نیک آمیخته بود یا بهره آید یا بهر زیبقی

آمیخته بود و اندر گوهرهای ایشان قوت گرما اندک بود از سبب آمیزش گوگرد و قوت تری

زنده مانده و سبب آنکه تری روغنی شده بود بسبب بسیار نغل کردن گرما اندر تری پایدار و درشتی

بشکنند و هوا یا باد و بر جا بنشیند و لخت زمین یا هوائی اندر آنجا بماند و سبب استا که زمین بود و نرم

شود پس این گوهر چیز آتش بینی بگدازد که گوگرد و روی آتش را یاری کند پس تری و روان

شود و گداخته که بخار شود و بر سو شود و لیکن در زمین باد و را آمیخته بود و با نخله که پراکنده شود

و از فرو کشیدن گرایش و بر کشیدن گرایش گردش گرد حاصل آید و اگر آمیزش ضعیف بود

چنانکه از زیر پاره پاره بخار شود و چیز بسیار یکبار نیکا جدا کلس شود و بخار یکبار چیزی که

همی سوزد و جدا شود با سخت آب بود پس اندر نگیرد و پس چیز بخار را آب با بود و غنا که بود و

باره حرارت دارد چیز بخار سبک شراب پس و در اندر نگیرد و بوقت جدا شدن و هم نیز

بخار و دود روغن و ان کبریت چیز بگدازند بسبب آمیزش تری و خشکی بگدازند و بسبب ضعیفی

آمیزش بخار کند و بسبب چرب بخار زبانه آتش کند و هر گوهری که اندر وی روغن بود تمام

نفسرد پس زخم پذیرد و هر چه فسرده بود دشوار گداز چیزها او را قوت زیبق یا کبریت نبود

بانگه باد بر جای برخیزد و بریان کند او را اندر وی زود بگدازد چون سوزش آهن و ما قلعی
که چون ایشان را با زیبق بیامیزی یا با گوگرد بیامیزی که آرزوی پذیرد و همچنان چون زر و سیم و دیگر
بگدازد و شاید کردن که همچنان از زیبق بگدازد بهرچه او را سرد بر بندد گرمی بگدازد چون موم
و هرچه گرمی بندد سردی بگدازد چون نمک که نمک را گرمی بندد بیاری کردن قوت خشکی زیرا
که گرمی هم خشکی را یاری دهد و هم تری را خشک تر کند و تر را تر کند و هرچه او را
سردی او را بندد و هرچه زمینی اندر وی غالبست و را گرمی بندد و آنچه را تری گرمی بندد بقوت
چون نمک و بیشتر که اندر چیزی هم زمینی بود و هم تری بود پس زمینی و را گرمی بیش آرد و آنگاه تری
و را سردی بفسرد اندر پس این چیز دشخوار که از چون آهن پیدا کردن حال نفس نباتی اندر شرح
نخستین مر این عناصر را بجمادات بود پس چیز آمیزش نیکوتر افتد باعتدال نزدیکتر از آنجا
جسمها پرورش پذیر آیند بغذا و اول ایشان درختها را نبات اندر درخت گیا پس چیز اندرین جنبش
او فتد پذیرا قوت نباتی ایدون این قوه را نفس نباتی خوانند زیرا که بدیشان تمام شود پرورش
و پرورش نبات و را سه فعلست یکی غذا دادن بقوت غذاده که غاذیه خوانند و دیگر بالش
و پرورش بقوة بالش ده که منمیه خوانند و دیگر تخم ده مانند تخم دادن که اندر زایش آید بقوة زاینده
ده که مولده خوانند و غذا جسم را بود مانند بقوة بالا جسم که وی غذا او را بود و بفعل نا مانده چون
بدان جسم رسد و قوة آن جسم اندرو کار کند مانند وی شود و اندر وی بگسترد و در وی پیوندد
و بدل آنچه از وی بحل آید بایستد و پرورش افزایش جسم بود بغذا افزایشی اندر درازا و پهنا
و ژرفا کار بر تقدیری که بود تمام شود افزایش و در وی تفاوت که واجب بود و زایش آن بود که از جسم
بیابی غذا او تخم یا چیزی همچون تخم همچون وی و دیگر بر آید و قوت غذاده همه عمر کار کند تا چنین که بار
عاجز آید از تدارک کردن با لایش که غذا کم تواند دادن از بالایش و قوت نمو تا حد رسیدگی
و بیشی کار کند آنگاه بایستد و چون نمو باز خواهد آمدن بعقد از پس زمان آنگاه قوة تولید
اندر کار آید پیدا کردن حال نفس حیوانی و چون مزاج چنان افتد که از نبات معتدلتر بود پذیرای





جان زنده کاید و این جان را دو قوة بود یکی آنکه چنانکه جان و روان بدان جنباند و دیگر اندر
یابایی چنانکه جان و روان بوی اندریابند و هر دو قوة یک جان اندرو بسبب کرد آمدن آن
اندر یکی اصل فعلهای ایشان پیوسته است یک بدیگر که چیزی اندریافت افتد چیزی را آرزو
و اید تا پس جنبش افتد یا بجستن یا بگریختن پس قوة جنباننده را خواست باید و خواست
از بایست و بایست یا باندر رسیدن بود یا بر آیش یافتن یا بسبب آنست تا سازگاری
حیوان بود بدست آورند و این را قوة شهوانی خوانند و دیگر بسبب آنست تا ناسازگاری حیوان را
دفع کنند تا از وی بگریزند و این قوة غضب است و هم ضعیف قوة غضبست و کراهیت
ضعیف قوة شهوانی است و این هر دو فرماینده اندر قوت جنباننده را که تنها جیوان
آلت اوست و کار اندر عصبها کنند و اما قوة اندریافت دو گونه است یکی ظاهر و یکی باطن
و حاجت نیست بدرست کردن ظاهر چون شنوایی و بینایی و بویایی و چشایی و بساوایی
ولیکن حاجت بدرست کردن قوتهای باطنست که حیوان اندریافت باطن نیستی بگیرد
که از وی یکبار مضرت دیدی و دیگر بار پیش از مضرت از وی بترسیدی و چیزی که از وی منفعت دیدی
دیگر بار پیش از منفعت او را بخواهدی و اگر این حواس پنج بیک اصل تعارضدی که او را حس مشترک
خوانند چون حیوان چیزی سپید را زرد دیدی ندانستی که شیرینست و اگر در باطن حیوان جایگاهی
نبودی جز حس و جز خزانه حس چون گوسفندی صورت گرگ دیدی دشمنی وی ندانستی که در وی
اندر وهم بود و حس او را اندر نیابد پیدا کردن حال لمس و ذوق و شم و سمع اندریافتن بظاهر
و بسودن بود و گرمی و سردی و تری و خشکی و سختی و نرمی و درشتی و نغزی و گرانی و سبکی دانسته
و تا اندام را کیفیت این چیز ملموس از حال نگرداند با کیفیت با گرایش اندر نیابد و آلت
پوست و گوشت و پی سازد آن قوت را او پوست و گوشت و پی پیدا بیابی جسم
پذیرد و با بخارات بعضی او را در وی بیامیزد و بلطافت خویش بر او چنین پیش مغز رسد بدان و بیاره
مغز که از جمله مغز بیرون آمده اند چنان چون سر پستان و این جسم چون هوا بود و چون آب

حیوان آید را واجب نیست که هر آینه اندر هوا پاره‌ها بود بوی‌دار پراکنده و بخار و تا حیوانات
بوی یابنده که بدید بوند تا چه حد رسد بخار وی و اگر چندان رسیدی بوی که بخار شدی حیوانات تیز
بوی تا پنجاه فرسنگ و صد فرسنگ بوی بردندی و یونانیان حکایت کنند که پیش از این
مرغان بوی مردار کشتن جنگ‌ها که اندر میان ایشان افتاده بود از شهرهای ایشان شنیده
بودند که هرگز بشهرهای ایشان و بنزدیک شهرهای ایشان بیش مرغ مردارخوار نبود و کمتر از
راه دویست فرسنگ بود از ایشان تا جایگاه این مرغان پس هوا چون بوی رساند هرچند که
بخار برسد و اما شنیدن مر آواز را بود و آواز موج زدن هوا بود بسبب جنبانیدن درشت
زود که او را افتد که بجهد از میان دو جسم که یکدیگر زنند جستن سخت بشتاب موج وی را اما اندر
چند اندر میان جسم که او را بشکافد اندر جستن سخت بشتاب یا اندر وی موج افتد آن
موج همی باز شود بشتاب سخت چون بگوش رسد آن هوا را که اندر وی گوش ایستاده بود
بکاواکی که آنجا آفریده آمده است آن هوا همچنان موج پذیرد و موج وی عصب شنوا را
بیالکاماند اما چشانیدن بسبب آن بود که رطوبتی که اندر زبان آفریده آمده است مزه چیزها را
بپذیرد و اندر زبان حوض کند تا عصب زبان آگاه شود اندر چگونگی دیدار خلاف است
گروهی از آن مردمان که پیش از حکیم بزرگ ارسطاطالیس بودند پیدا کردن مذهب پیشینگان
اندر دیدار پنداشتند که از چشم شعاعی روشنایی بیرون آید و با آنچیز رسد و آنچیز را
ببیند و دو بیننده این سخن محالست که اندر کدام جسم چندانی شعاع بود که نیمهٔ جهان
از آسمان تا زمین ببیند پس گروهی از پزشکان که خواستند که این مذهب گویند و از این
محال برهند گفتند که چون از چشم اندک شعاع بیرون آید با شعاع هوا چون یکی چیز گردد
و شعاع هوا آلت دیدن شود و بوی چیزها را بینند و این نیز محالست زیرا که اگر هوا
بیننده شود چنانکه این شعاع باید که چون مردمان بسیار گردند وی را قوت بینائی بیشتر شوند
پس مرد ضعیف چشم باید که با یاران ببیند که تنها و اگر هوا را قوت بینائی نبود که جز از آن خود

اندر چگونگی دیدار خلاف گروهی از مردم که پیش از حکیم بزرگ ارسطو بوده اند

که صورة

که صورة دیده شد را بدین شعاع رساند خود بیرون آمدن این شعاع چه بکار است هوا خود بچشم بسوی آن
باید که خود بچشم رساند تا شعاع را بیرون نباید شدن با آنکه این شعاع یا جوهری بود جسمانی یا عرض اگر
عرض بود بجایی نشود و اگر جوهری جسمانی بود باید که اندر هوا پراکنده شود پس باید که صورة چیزها
پراکنده گیرد و پیوسته نگیرد و اگر از چشم گسسته بود خود بتر که چون گسسته بود در خود چیز جدا
و اگر چون خطی پیوسته بود باید که باد جنبش وی را بجنباند پس بر جایی دیگر افتد پس شاید که قوت
باد جستن چیزها را ببیند که برابر نبود یا بحیلتی دیگر و اگر از چشم چیزی بیرون آمدی مر دیدن را
ببودی مقدار وی را اندر یافتی چون چیز دورتر بودی وی را خوردتر دیدی مگر که بعضی دیگر همی افتد
دون بعضی و نه چنین است که مر همه چیز را ببیند و بیش که افزون مقدار وی را ببیند پس حال مقدار
وی را دیده بیش و با آن بود او را اکثر و خردتر همی بینند اما بر مذهب ارسطاطالیس خود دیدن را
سبب ظاهرست چنانکه یاد کنیم وجه آنست که این مردمان هم این سبب یاد کنند و از
سبب بر اصل ایشان نباید پیدا کردن مذهب ارسطاطالیس اندر دیدار مذهب ارسطاطالیس آنست
آنست که چشم چون آینه است و دیده چون چیزی که اندر آینه بتابد بمیانجی هوا یا جسمی دیگر
شفاف و بدان سبب که روشنا بر دیده افتد پس صورة آن را اندر چشم افکنده از صورة
رطوبتی که چون یخ ماند و بدان اندر یافت که بپذیرد و بجای بینائی سپارد و آنجا بود دیدنی تمام که هر چیز
اندر یابد آن بود که صورة وی بخود گیرد تا اگر آن چیز معدوم شود یا غایب شود وی را همی بیند
پس صورة چیزها برابر اندر چشم افتد و بجای بینائی رسد پس جان او را اندر یابد و اگر اندر
جان بودی چون صورة اندر وی افتادی آن صورت را بدیدی و اما سبب آنکه چیز دورتر را خوردتر بیند
آنست که این رطوبت که آینه است گرد است و گرد را برابر از مرکز بود پس چون چیز دورتر
شود برابر جزوی کوچکتر شود و صورة وی اندر وی افتد و این بآینه گرد بتابد دیدن را
سبب هندسی است دایره آب گردی چون هر باد که آینه است و نقطه میانه وی باد او
و زنج دو چیز باید هر دو بزرگ برابر لیکن یکی نزدیکتر باد و زنج دورتر از نقطه خط بیم

را

یکی به دو یکی به ه تا برند مر دایره را بر آ و بر ب و قوس اب برابر ده بهره بود و هر چهار زاویه برابر
روی از ده گرداننده دارد و دو خط دیگر ببریم یکی همچنین بر ح و ج تا بر ط و بر ب برای این دایره را
برند پس طی برابر زح بود و بهر درست شود که نشاید که طی بود الا کمتر از اب همچنین
که بحس همی دیده آید بسبب آنکه درست شود که زاویه آج ب به بود از زاویه طح ی و اینجا
درست شده است که چندین زاویه که بود پس صورة زح اندر طی نیافتد و صورة ده اندر اب
و هر چه اندر کهتر افتد کهتر بود پس صورة زح کهتر بود و عجب آنست که مردمان شعاع همی
زاویه کنند و زاویه آنگاه سود دارد که صورة محسوسات مشترک جز از رنگ و روشنی سوی
چشم آید نه چنانکه سوی صورة شود پیدا کردن محسوسات مشترک جز از رنگ و روشنی و این
چیزها که یاد کردیم پنج چیز است که هم بحس بینند بیاری این محسوسات خاص اندازه و چندی و رنگ
و جزوی و دوری و نزدیکی و شمار چیزها و شکلهاء ایشان و جنبش کردن و جهار سو و جنبش و آرام آن و آنکه
و غلط اندرین بیشتر افتد از آنکه اندر محسوسات خاص حال حواس باطن اندر پایه یافتن
اندر حواس ظاهر گفته آمد اما محسوسات حواس باطن نیز هم پنج اند حس مشترک و قوة مصوره
و قوة تخیل و فکر و قوة وهم و قوة یاد داشت که حافظ و ذاکره خوانند حس مشترک آنست
که همه حواس بجه در اندر او رسانند و بوی رسانند چنانکه گفته آمد و قوة مصوره آنست
که هر چه بحس مشترک رسد وی بخود پذیرد و نگاه دارد پس از جدا شدن محسوس چنانکه بحس
بهم رنگ نیست که اندر حیوان چنین قوت هست و قوة وهم آنست که اندر محسوسات
چیزها نامحسوس بیند چنانکه گوسفند که چندین صورة گرگ بیند بحس ظاهر دشمنی او را ببیند بحس
و این حس باطن را وهم خوانند و وی چندین چیز داده است مر حیوان را و قوة متخیله آنست که صورتهای
مصوره را هر یک با دیگری پیوند اندر یک از دیگر جدا کند با مردم بران مثال اند چنانکه صورة کند
دو مردم را و یا نیم پیل را اندر خیال خیالات صورة کند و این قوة همیشه کار کند بر ترکیب و تفصیل
و باز آوردن مانند چیزی ضد و ضد چیزی که هر که اندر چیزی نگریدی خیال حالی دیگر آرد و این طبع

وی است و قوة حافظ خزانه وی است چنانکه مصوره خزانه حس است پس یکی حاکم حس است
و خزانه وی مصوره و یکی حاکم وهم است و خزانه وی ذاکره و چنانکه آلت گرداندن چشم افزوده
تا از جای بجای میگردد تا آنچه گاه او را باید بر قوة که کم شده بود اندر یابد همچنان آلت گرداندن
وهم افزوده است تا چندین چیز را از یاد وی شده بود آن آلت را اندر صورتهای مصوره میگرداند
از این باز همی شود و از آن باز این و پاره از این میگیرد و پاره از آن تا آن صورة پیش آید که آن معنی
پیوند دارد تا آن معنی دیگر بار اندر یابد و یاد آرد و اندر خزانه یاد داشت نگه دارد زیرا که چندین بحس آن
صورة دیدار معنی یاد آمده و اندر یافت همچنان چندین آن صورة را اندر خیال همچنان بجنبش باز
آید و این آلت قوة متخیله است و چندین اندیشه کنیم بقوة عقلی همین آلت بکار داریم و این قبل
را قوة متفکره خوانند یعنی اندیشنده و بحقیقت وی آلت فکرت است و فکرة مر عقل راست
نه مر وهم را و شرح این بیشتر یاد کرده آمد پیدا کردن حال نفس و قوتهاش پس قوت چنانکه از قبل
کشیدن سود مندست بخویشتن یا از قبل دور کردن زیانمند پس هم آلت است حس و قوة متخیله
خود دانستی که چرا است بیرون از قبل جاسوسیت پس هم آلتست و مصوره از کار راست
تا صورة چیز نگاه دارد تا یکی وقت دیگر باز بیاید باز خود پس هم آلتست و قوة حافظ متخیله خود
دانستی که چرا است و قوة وهم از کار راست تا معنی یاد دیده را چندان از بد گریخته آید و نیک را جسته
پس هم آلتست و قوة حافظ از قبل یاد داشت تا دیگر بار ببیند پس مر حیوان را اصلیت مطلق این
همه آلتها روی اندر آن اصلی تر نیست که همه پایه این نیز آلتست و مر کار را است پس از
اصل جان حیوانیست این قوتها و مر اندر تا وی بمانده بود زنده بود حال نفس مردم پس چیزی دیگر
معتدل تر بود مر جان مردم را بپذیرا شود و جان مردم گوهریست که او را نیز دو قوت است یکی
قوة مرکز آن را دیگری قوة مر یافت را هر چند که اندر یافت دو گونه است یکی اندر یافت نظری
و یکی اندر یافت عملی اندر یافت نظری چنانکه دانا که ستم نباید کردن که خدا یکیست و اندر یافت
عملی چنانکه دانا که ستم نباید کردن زیرا که اندر یافت را امیر خویشتن بکرده دارد و دیگر اندر یافت

سبب کردارست و اندریافت عملی کار بود چنانکه گفتیم جز وی بود چنانکه گفتیم و جز وی بود چنانکه
گوییم این مردرا باید زدن جز وی مر قوه کننده را بود و مکار مر قوه اندریافت را و قوه کننده مردم
هم با آرزوی مردمی و آرزوی مردمی چنانکه صواب بود و با نفع بود و اما خوشی و خشم و غلبه از قوه حیوانی
بود و مر جان مردم را دو روی است یکی روی سوی بر سوی است و بجایگاه خودست و یکی
روی سوی این جهانست و قوه کننده سوی این جهانست و قوه اندریافتش سوی بر جهانست
و بدان جهانست و نتوانیم قوه اندریافت مردم را پیدا کردن تا اقسام اندریافتها نگوییم
پیدا کردن حال عقل و صورتهای معقول هرچه ما اندریابیم ازین وجه که هیئت و معنی صورتست
انگیزد و نجوییم و صورت چیز گرفتن گوناگون است و مردمی را مثل کنیم اندرین معنی یکی آنست که
آن مردم را بحس بینیم و دیدن وی بحس آن بود که صورت وی اندر آلت حس افتد نه حقیقة
مردمی مجرد بلکه با دربار او پیدا و زرد و سپید و آن کمیت و کیفیت و وضع و این که با مردم اندر یافته
نه از جهت مردمیست که از جهت آن مایه است که مردمی اندر ویست که طبعش چنان بود
و صورت چنان پذیرد پس حس نتواند حقیقة مردمی و صورت مردمی این مردم پذیرفتن الا با فضول لواحقی
که از ماده آید و نیز چون ماده غایب شود این صورت از حس شود پس حس مر صورت را تمام مجرد
نتواند کردن و چون حس آینه صورت جسمانیست و پذیرای صورت جسمانی با پیوندهای آن و اندازه آن و
وضع جزوهای وی پس با آلت جسمانی نتواند صورت پذیرفتن و چیز را اندریافتن و دیگر آنست
که این صورت اندر خیال و مصوره بایستد و فرق بسیار دارد خیال از حس بدانکه خیال این صورت را
هم با فضول ماده پذیرد و مجرد نتواند پذیرفتن و هم چنین خیال آن صورت را پذیرد و جسمانی بود
با کمیت محدود و کیفیت محدود و اجزاء و راستا و وضعهای مختلف بیند چنانکه بحس
بیند پس شک نیست که آن صورت را بآن اندازه و بآن اختلاف جزوها اندر وضع پذیرای بود
چیزی و بر اندازه و وضع پس صورت خیالی هم با آلت جسمانی بود و آن حالت آلت پیدا است
اندر جای جسمانی که مقدم مغزست که هرگاه که آنجا تباهی افتد این صورتهای خیالی باطل شود و لیکن

فرق میان این صورة و میان زایل شدن آن از خیال و میان این صورة حس آنست که این صورة پس
زایل شدن محسوس اندر خیال بماند و این فرق نبود بسبب دیگر که این صورة با فضول ماده وی اگر
بکار آید جسمانی که اندر وی قرار گیرد و اما اندریافت وهم مر معنی را است که اندر محسوس بود و نتوان
جدا کردن که هم با آن محسوس تواند شدن دانستن پس این نیز هم جسمانیست و ما دانیم که مردم معنیست
که میان مردمان اندر وی خلاف نیست و درازی و کوتاهی و سرخی و سیاهی شرط وی نیست و ما
این معنی را اندریابیم یا بجمله یا جدا با تفصیل و اگر اندریافتیمی چنانکه گفتیم که درازی و کوتاهی شرط
وی نیست و هرچند کوشیم که این معنی را در خیال افکنیم نتوانیم و وهمش نپذیرد که هرگاه که خیال
خواهد یا وهم که او را بپذیرد صورتی کند شخصی چون زید یا عمرو یا چیزی مردمی که هرگز نبود و لیکن
اگر بود هم شخص بود و وهم با آن پس فضول ماده بود و بجمله طاقت نیست قوه حیوانی را که آن
معنی را که وی کلی بود و مشترک بود اندریابد بلکه معنیهای شخصی اندریابد و همچنین تصدیق کلی
مجرد آن قوه دیگرست و این قوه مجهولها را معلوم کند و دیگر حیوانها را این نیست که
شاید بودن که ایشان را آن بود که چیزی که فراموش کرده بودند یاد ایشان آید نه بطلب اندیشه که
باتفاق و اما چیزی که مجهول بود از کرده یاد آنستی و آنرا ندانسته بودند که ندانند بحیلت اندیشه
و حد اوسط آوردن ایشان را نبود الا آنجا اندر طبع ایشان بود چون حاجت افتد الهام
طبع ایشان را اخاطر آورد و صورت ببندد و بکشتن آن یک گونه بود و اگر ایشان را قوت جستن
چیزهای مجهول بودی گوناگون چیزها بجستندی و بکار آوردندی و بکر بیندی و ایشان هم بر یک گونه
و بر یک کردار نه بودندی پس خاصیت مردم تصور و تصدیق کلیاتست و استنباط کردن
مجهولات از علوم و صناعات و این هم قوه یک نفس است مرتبتهای عقل باید که دانسته
آید که نخستین مرتبت اندریافت نظری جان مردم را پذیرای این معقولات که گفته
آمد و با دل ساده بود و هیچ صورت معقول اندر وی نبود و لیکن پذیرا بود و این عقل هیولانی
خوانند و عقل بقوة خوانند و از آن پس دو گونه معقولات اندر وی آید یکی اولیات حقیقی

معینت ل

[illegible]

که اندر گوهر وی صورت پذیرفتن. و چنانکه وصف ایشان کرده ایم و یکی شهوات که بعادة پذیرد
و فایده شهوات اندر کردار بیشتر بود و چیز چنین شود او را عقل ملکی خوانند ای خرد توانا که
تواند آنگه چیزها را دانستن. و سیم درجه آن بود که معقولات مکتسب را اندریابد و آنگاه او را
عقل بفعل خوانند و صورة این معقولات را که اندر نفس حاصل شود آنگاه که اندر نفس ایستاده
بود عقل مستفاد خوانند و عقل مستفاد بی واسطه بود و بی حد و رسم و عقل ملکی بود و واسطه
کسب بود و این معقولات نشاید که با آلة جسمانی بود یا بقوة جسمانی چنانکه محسوسات و متخیلات
که نشاید که پیدا آید آلت جسمانی بود و بدو قوت جسمانی نشان دادن بآنکه فعل عقل نه با آلت است جسمانی
نشان آنکه فعل قوة متعلق با آلت جسمانی بود دیگر آنست که هر فعل قوتی که با آلت جسمانی بود چون
آلت را ضرری رسد یا اندر نیابد یا چنان اندر یابد که نه راست بود چون چشم که آفتی رسد و نه
بیند یا چیزی دیگر گونه بیند و دیگر که آلت را اندر نیابد زیرا که میان وی و میان آلت آلتی نبود چنانکه
چشم که خود را نبیند و ازین قبل اندریافت خود را اندر نیابد و سه دیگر که اگر کیفیتی بود در گوهر وی او را
جوهری شود مر او را اندر نیابد چنانکه حس لمس که سوء المزاج را هرگاه که اندر وی جوهری شود
و چیزی دق اندر نیابد و چهارم [illegible] ازین قبل اندر نیابد چنانکه وهم که خود را اندر وهم نتواند
گرفتن و پنجم که چیز چیزی قوی را اندر یابد چیز ضعیف را باثر وی اندر نیابد چنانکه چشم که چون آفتاب
بیند روشنائی ضعیف را پس وی نتواند دیدن و گوش چیزی او را بزرگ شنود آواز خرد
پس وی نشنود و دهان چیزی مزه قوی یابد مزه ضعیف را اندر نیابد زیرا که آن آلت جسمانی
با آنچیز قوی مشغول شده بود اندر آویخته و ششم که چیزی اندر یافتن سخت قوی بود آلت از کار فرو ماند
و بیش که تباه کرد و هفتم که چیز سال برآید از چهل بگذرد قوتهای تنومندی همه نقصان گیرند
با نقصان همه اندامهاش و قوة خود آلت را و خود را و اندریافت را اندر یابد و چیزی خرد
قوی اندر یابد و بیش که پس چهل سال قوی تر شود بلکه بیشتر چنین بود الا که اندرا که خود او را
آلت بکار آید و آلت تباه شده بود و بکار آمدن آلت سپس تر بگوییم و چیزی بگاه تباه

شدن



شدن آلة کار نکند دلیل آن بود که او را خود بخود کاری خاص نیست که بیشتر که شغل او با آلة او را
و را از خاص فعل خویش باز دارد چنانکه کسی غمگین شود از کارها که بباید کرد و بایستی تا چون
سخت شاد شود آنگاه نیز کار نکند و بیشتر که بخستگی آلة بکار آید تا فعل خویش پس تواند
کردن. مثلا کسی که بجای او را کاری بود شاید بود که تخت باید که ستور را او را بآنجا رساند آنگاه
فعل خویش کند و لیکن چون بچیزی بوقت معطل شدن آلت و نقصان آن فعل نیک نکند نشان
آن بود که وی را آن آلة بکار نیست پس اگر نقصان آلة وی را از فعل باز دارد و بیشتر کار از قبل آن
عذر بود که گفته آمد برهان برآنکه پذیرای معقولات جسم نیست اینکه گفته آمد نشان بود بر آنکه
فعل نفس اندر ادراک معقولات فعل خاص است و آلتش بکار نیست و او خود بخود بی خویش
ایستاده است و اینجا راه هاست برآنکه پذیرای معقولات جوهری بود که بخود ایستاده بود
و نشاید که صورة معقولات اندر جسم بود یا اندر قوت جسمانی و بباید دانستن که ماهیت معقولات
دو گونه است یکی آنکه او معنی یگانه است که قسمت پذیر نیست چنانکه تصور کردن معنی
یگانگی و دیگر آنکه آنرا قسمت هست و او را بهرها است چنانکه معنی دهی که او را جزوها اند بلکه
چنانکه معنی انسان که و را از معنی حیوان اند و ناطق آید و لیکن هر چند چنین است تا یگانگی نیاید از وی
دو معنی مردم نبود که مردم جدا بجمله که مردست یکی معنیست زیرا که نه ناطق تنها مردست و نه
حیوان تنها بلکه جمله هر دو یک جمله است و یگانه بدان جهت که یگانه است یکی معنیست چند که
او را جزوهاست و مردم از جهتی یکی معقولست و اما آنچه که خود را بهره نیست و را خود جز
یکی نیست پس معقول او خود جز از جهت یکی نبود پس صورة این معقول اما اندر جسم بود یا اندر قوتی
جسمانی که قایم بود بجسم و اندر گسترده بود بجسم گستردن سپیدی اندر جسم گستردن که مر اندر ما
یا اندر گوهری بود یا جسم و نه اندر جسم و اگر اندر جسم بود یا اندر قوتی گوهری گسترده اندر جسم
چون جسم پاره گیرد بوهم معنی بهره پذیر بود پس هر معنی که اندر آنچیز بود بهره تواند پذیرفتن بوهم
و معقولات یگانه و معقولات مرکب از جهت یگانگی بهره نپذیرد بوهم پس اگر ایشان اندر جسم

و اندر چیزی گسترده اندر جسم نبوند پس پذیرای ایشان گوهری بود بی‌نیاز از بهره پذیرفتن بوهم
و آمیختن بجسم و از دو بیرون نبود چون معقول جزو پذیرد کان جزو هم معنی کل دارد یا معنی کل
ندارد اگر هم معنی کل دارد کل او را مخالف یا بمعنی بود یا بجز معنی و خلاف معقولات بجز معنی
بود پس کل جزو را خلاف ندارد و این محالست و اگر خلاف دارد شک نیست که معنی جزو
داخل بود اندر معنی کل و از دو بیرون نبود یا آن جزو آنگاه جزو شود و مخالف شود که ما توهم
قسمت کنیم و پیدا او توهم جزو او را خود مخالف نبود پس آنگاه این معنی معقول شود که ما توهم
قسمت کنیم و پیش از آن معقول نبود که هر چه را اجزو در معقول بود چون جنس و فصل یا جزو معقول
نبود در معقول نبود یا خود پیشتر جزو بود و مخالف بود و جایگاه دیگر داشت خود جدا
جایگاه پیش از قسمت بود ولیکن چاره نیست که این جزوها معنی را نهایت نبود و شک نیست
که اندر میان ایشان بسیط بود و از بسیط را بهره نشاید پذیرفتن بجزوهای معقول اگر کف
کل بود نه بجزوی که موافق کل بود زیرا که کل را صورتی بود معقول هر صورة آن جزو که مجموع
دو چیز را حاصل بود چون حال آنگاه دو چیز را مهتری یا قوتی یا مخالفت شمار یا مخالف شکل و این
حالها چیزی اندر معنی معقول بوند که معقول آنست که معنی اندر عقل آید و چیزی از
خلاف اندر عقل آمده بود پس باید که هرگاه که انسانیت معقول کنی این لاحقها بر حال
زیاده که بود مخالفت هر جزو را و با انسانیت موافقت معقول بود این واجب نیست
پس واجب باد که این مانع نیست از معقول بودن انسانیت به مجرد انسانیت چنین از
سخن اندر معقول انسانیت کنیم مجرد انسانیت این عذرها نباید و نشاید که جزو بود الا آنکه
کل و آنگه لازم آید آنچه آید و بحقیقة نشاید که جسم صورتی مجرد را اندر یابد الا این حالها که
از جهت مقدار و وضع جسم افتد و شک نیست که صورة حقیقی که مجرد است از وضع و کمیة
محدود یا مجردیش بسبب هستی بود اندر بیرون یا مجردیش بسبب هستی بود اندر عقل اگر
هر دو جایگاه و را وضع و کمیة لاحق افتد حقیقة مردم را مجرد نبود از وضع محدود پس حقیقة



مردم که بوهم تشریک کنیم اندر وی وضع محدود و را وجود نبود و خلافش اندر یابد ولیکن نه چنین است
که این معنی را وجود هست و جز ویش اندر یابد و اندر حدیث بهره پذیرفتن بصورة جزوها بخلاف
عجبی دیگر است که این جزو مخالف آنجا همی افتد که تو قسمت افکنی و بگردانی جای دیگر افتد و طبع
و هم تو بود و این محال بود پس از اینجا پدید آید که جایگاه پذیرای معقولات گوهری نه جسم و نه آنچه
جسم زیاده برهان اندر حدیث پذیرای فعل عقل از آلت آنکه قوة اندریافتن را آلتی بود و آنرا
آلتهای جسمانی بود او را اندر یابد یا اندر نیابد ولیکن اندر نیابد ما هیچ چیز نیست که عقل او را اندر
نتواند یافت و چیزی اندر یابد بی‌شک نیست که صورتش و معنیش را بپذیرد آنگاه از دو بیرون
نبود یا آن صورة و معنیش ذات صورة آلت بود که چیزی نفس اندر آن آلت بود یا آن صورت
پیوند دارد بوهم با آلت و هم نفس پس نفس او را اندر یابد پس باید که همیشه با نفس اندر آن آلت بود اندر
یابد پس باید یا صورتی دیگر بود بشمار که نفس او را بپذیرد اگر صورتی دیگر بود و نفس او را تنها
بپذیرد و پیدا آن آلت پس نفس بخود خویش صورة پذیرد اگر با تنها نفس آن الهی پذیرد یا آن صورت
هم باور بود بوهم با آنچه از صورة و آن صورة اصلی که آلت راست بمعنی یک اندر بود یا آنکه
بسبب چیزی جزو بود که مقارن یکی بود و علتی دیگر چنانکه بعلتهای پیشین گذشته است و اینجا آن
حال نیست که هر دو صورة اندر یکی از ماده اندر پیوند دارند بایکی گونه حالها ماند و هر دو یکی جای
و اندر یک چیزند پس میان این دو صورة دو شخص بود و محال بود که دو بوند پیدا جدا پس پیدا آمد
که نشاید که اندریافت صورة آلت تمام آن بود و چیز نشاید که جسم را قوتی بود بی‌نهایت و قوة مجرد
خود بی‌نهایت است که معقولاتش بی‌نهایت است و هر کدام را که خواهد اندر یابد پس آنجای که
پذیرای معقولات جدا است از جسم و بخود ایستاده است و تباهی جسم او را زیان ندارد
و جسم سبب ایستادن و درستی پیدا کردن حال اتصال نفس و کمال یافتنش قوت یافتنش درست نشود
که نفس اگر با بدن موجود آید از سببی بیرون بدن و پیش از بدن آن نفس نبود زیرا که اگر پیش
از تنها نفسها بودندی یا بسیار بودندی یا یکی و اگر یکی بودی و آنگاه بسیار شدی بجدا از یکی و پاره پاره

شد بهره پذیر بود و جسم بود و گفتیم که این گوهر بهره پذیر نیست و اگر بسیار بودندی نفسهاشان
یکی بودی و با هر انسی مادر جدا جدا شدندی پس ایشان مادر بودندی پس نفس پیش از بدن نبوده است
که بودن وی پیش از بدن معطل بود پس آنگاه موجود شود از سببها وجود که آن وی موجود شود
و چون موجود شد جوهر بود بماند بماندن این اصل وجود وی و چون آلت وی تباه شود وی
بآن آلت ایستد و نماند از آن آلت است وی تباه نشود از قوتهای آلتی چون حس و تخیل و شهوة
و غضب و هر چه بدین ماند از وی جدا شود و تباه شود به تباهی آلت سخن اندر عقل فعال و چگونگی
معقولات اندر نفس بقوت است و بفعل همی آید که چیز بود عقلی که وی را از قوه بفعل
آرد و شک نیست که یکی بود از آن عقلها که اندر علم الهی گفتیم و خاصه آنکه بدین عالم نزدیکتر
و ورا عقل فعال خوانند که وی فعل کند اندر عقلهای ما تا از قوه بفعل آید ولیکن تا
محسوسات و خیالات نبوند عقل ما بفعل نیاید و چون محسوسات و خیالات موجود آیند آمیخته بوند
صورتها با عرضها غریب و پوشیده بوند چنانکه چیزها اندر تاریکی پس تابش عقل فعال بر خیالات
افتد چون روشنائی صورتهای مجرد اندر عقل افتد چنانکه بسبب روشنائی صورتهای دیدنی
اندر چشم و آینه افتد و چون مجرد بوند کلی بوند که هرگاه که از مردم فضولها جدا کنی معنی کلی
بماند و شخصیتها بشود پس آنجا عقل ذات و عرض جدا کند یک از دیگر و موضوعات و محمولات پیدا
شوند و هر محمولی که پیوند دارد بموضوع بی حد وسط اندر عقل پیدا شود و هر چه را حد وسط باید
بفکرت بکار آید و چون نفس مردم را آشنائی افتد بمعقولات مجرد از ماده و صاحب
برخیزد از نگرستن بمحسوس چون نفس از بدن جدا شود تمام شود و پیوند وی بتابش بیشتر که بازدارنده
وی تن بود با وی هر چند که یاری کنند بود با وی چنانکه سواری که بر اسب نشسته تا بجائی رسد و آنجا
فرار کند اگر از اسب جدا نتواند شدن بود دل با اسب دارد و نیز وی فرار کند با فراغ
بازدارنده وی بود از فراغ چنانکه با ول رساننده بود و چون سبب شدن نفس عقل فعال است
و عقل فعال باقیست و تابش وی ایستاده است و نفس بخود پذیرا است نه بآلت و نفس



باقیست پس پیوند نفس بعقل فعال و تمام شدن وی بوی دایم بود و او را نعیم و خلاصی و آفت نرسید و پیدا
آمده است که خوشی هر قوة اندر یافت وی است مر آن چیز را که وی بطبع پذیرای وی است و پیدا
آمده است که هیچ چیز خوشتر از معانی معقول نیست و ظاهر شده است پیشتر که محسوس چندان
خوشی ندارد که معقول بلکه در اجرای قیاس نیست و پیدا آمده است که سبب چیست که چیز خوش را
اندر نیابیم و خوش ندانیم و پیدا آمده است که این یکی بوده که نبود و از آنجا بود که چون نفس مردم
جدا شود و این که گفتیم رسیده بود لذت و راحت و سعادة وی را قیاس نبود و چون وی را شوق این
کمال مکتسب بوده و کمال وی بآن درجه که بکمال رساند مکتسب نبود و وی را چون در عالم بود اگر شوق
ندارد او را علت خیالات بود و جسمانی اعتقادات که بسته بود بدان فعل کرده بوده که نفس از یک
بخیال چنین داند از خیال از بهر که وی را بود حس پذیر بود و آلت خیال را بی خیال چنین بود و آن دانسته که
که تن مر نفس را بازدارنده است از فعل خاص خویش هر گاه که روی بآن کند این دارد از فکر
عقل کمال بلکه هر قوة از دیگر قوة بازدارنده است از شهوة از خشم و خشم از شهوة
و دیدن از شنیدن و شنیدن از دیدن و حس ظاهر از حس باطن و حس باطن از حس ظاهر
و پیدا دانستی که تن نه بآن بازدارد که نفس اندر وی نیست زیرا که نفس اندر وی نیست ولیکن
بآن بازدارد که نفس با شوق بود و منتظر بود و چون این شوق خوش شد تا نفس با صورة و هیأت
و فرمان بردار بدن بندد از آن حال اندر وی هر چند که بدن بشود بازدارنده بود از آن اندر یافت
سعادة لیکن بدن غفلت افکند که نفس را و مشغول داشتی و بدان سبب پلیدی و زیان
آن اثرها که در نفس سعادة خویش فراموش بود و چون تن بشود آن اثرها بمانند که نفس
نفس و دو مجاورت آن اثرها دانند چنانکه بجای دیگر این مثل یاد کرده ایم ولیکن این حالها
غریب اند و چون فعلها نبود اثرها ناپدید شود پس این الم که از کردار بد بود جاودانه نبود
انقصان بد جاودانه بود و شریعت حق همچنین گفته است و چون پدید آمدن تن و آب
کند پدید آمدن جان نشاید که جان از تن پیش تن بود و الا دو جان بود مر یک تن را سبب خواب

وباید که اینجا حقیقت حال خواب بگوییم سبب خواب باز گشتن جوهر روح جسمانیست از ظاهر
بباطن یا آسایش را یا از قبل مشغول شدن بفعل باطن چیزی را چون هضم غذا یا از بهر آنکه تحلل
شود و چندان نماند که اندر ظاهر و باطن بسنده بود چنانکه بحال ماندگی باشد سر را و گرانی راه حرکت
نتواند کردن بیرون چنانکه بحال سیری یا از جهت پر شدن گذرها از بخار چنانکه پس از گرمابه و این
گوهر روح جسمی لطیف است از بخار اخلاط مرکب شده است و ترکیب لطیف بود و مرکب قوت
نفسانیست و از آن قبل چیزی بسته افتد و راه وی بگیرد اندر تنها قوت نفسانی از اندامها بگسلد چنانکه
سده عصب چنانکه سده عصب صرع و سکته و فالج و چنانکه چیزی دست که بر بندند نگذارد
الدست پیش حس یابد و جنبش اندروی شود و این گوهر گاهی بیشتر بود و گاهی کمتر و ضعیف‌تر و گاهی
تمامتر بکمال این گوهر بود و یا بدی مزاج وی سبب خواب بود و دل آن دریشو اما اگر بو سبب
بو سبب ... ازان بود که قوة متخیله تنها بماند و از شغل کرد حس ... نفس را
روی از حس بگرداند و از شغل حس فارغ بود و طبع متخیله حکایت کردن مر او را بکمال
کم افتد پس گاهی مزاج تن را حکایت کند چون صفرا غلبه دارد رنگها زرد نماید و چون سودا بود در
سیاه و چون حرارت غالب بود آتش نماید و چون سردی غالب بود یخ نماید و گاهی اندیشهای
گذشته را حکایت کند چون نفس ضعیف بود خود دیگر باره اندر مانده بود چنانکه بحس اندر ماند
نفس قوی بود با فرصت آرامش تخیل یابد و فارغ بماند از جنبش و آراسته شود مر تابش گوهرهای
معادلرا اندر وی که سبب تابش ایشان اندر وی پذیرای نفس بود که مشغول بود بر روحانی
ایشان اندر نفس تابند آن صورت حالها که اندر ایشان بهست خاصه آنچه مهمتر بود و مناسب‌تر بود
مر نفس را اندر نفس تابد که تابش ایشان بعضی حالهاست که فاتها ایشان اندریافتهاست چنانکه
پیشتر گذشته است پس آن صورتها که از چیزی بوند اندر صورت صورتها بیند و معنیهاشان
اندر حافظه اگر متخیله حکایه معارضه نکند آن صورت نیکو بیند خود خواب چنان بود که دید
بود و تعبیر و گذارش نباید پس اگر متخیله شتاب کند و نفس صورتها ضعیف پذیرد و اگر



قوی پذیرد و متخیله خود ساکن بود چنانکه از حس قوی پذیرد که چیزی قوی بنقل قوی کند نفس و دریافتهای
دارد و دیگر قوه ضعیف نقل کند و چیزی متخیله ساکن گونه بود خواب چنانکه دیده آید راست بود
پس اگر پیوند نفس بر سو ضعیف بود متخیله پیش دستی کند و دیده را از حال بگرداند و بجای
هر معنی چیزی دیگر آرد چنانچه اگر تو چیزی را بجوید با اندیشه تمام متخیله چیزی نتواند کردن پس اگر تو سنگ
داری متخیله پیش دستی کند و ترا از راه اندیشه ببرد و صورة اندیشه قرار نگیرد و دو دست مر متخیله را
بود و خود اندیشه خویش را فراموش کند و تنها پس آن گاه یاد کنی که چگونه یاد داری و بگوید که چه اندیشیده‌ام
تا از وی باندیشه دیگر افتاده‌ام و قصد آنگاه اندیشه پیشین را امکن بحیلت فکر بجای باز آوری
خوابها که چنین بود تعبیر باید بود او را و معنی تعبیر آن بود که گوید چه چیز دیده باشم از عالم غیب
تا متخیله از وی بچیزی دیگر شد مثلا چه دیدیم تا متخیله او را اندر فکر گرد پس بیشتر چنین بود و بیشتر بهای یکی
آوردن و بهر طبعی را عادتی دیگر بود و بهر فصلی بعلت متخیله را محاکات دیگر بود ... پیدا کردن سبب
پیوند جان مردم بعالم غیب پیوند یافتن جان مردم بعالم روحانی و جایهای فرشتگان گوهرها از آن
بود که سخت قوی بود که حس باز ندارد و او را از کار خویش چنانکه مردم سخت زیرک نفس هم نتواند
دیدن آنکه بخواب بیند یا از قوه تخیل که آلت وی است اندرین کار که هم زیر دست بود هم زبر ... نفس
یاری کند و هر زبر با غفلت و سر از حالها حس بغلبه کردن بسودا و خشکی برود تا دل با اندیشه بیشتر بود
که بعلو باشد عالم و چنان بود که گوید که دور از محسوسات عاجز است که روح وی سست ... ضعیف کنند بر ...
از آنکه وا اندر دل فعل قوی کند از تری و خشکی که فند تر و گرانیست یا از جهت خواب که حس را
بهسته بود سبب صورتها که دیده آید بحس اندریافته که ایشان را وجود نبود قوت نفس که غیب
بپذیرد دو گونه بپذیرد یکی چنانکه بود و یکی ضعیف‌تر و اندر فرمان خیال افتد چنانکه از آن چیز را
دارد و حکایت کند بچیزهای دیگر و چنان نماید که گوید چیزی گوید و چون قوه متخیله قوی بود حس مشترک را
بخود گیرد و آن صورة متخیل اندر وی نماید تا آن چیز محسوس شود که حس مشترک چیزی آینه است
اگر حس ظاهر صورتی که گرد اندر وی افتد آنگاه بود ادراک و بحقیقت محسوس آن صورتست که

اندر انجا افتاده است نه صورة بیرونی و اگر هر دو را محسوس خوانند بدو معنی بود و اگر این صورة
از اندرون آید و قوی بود هم اندرون بیند و چنین اندرونی هست محسوس بود که محسوس این بود
از هر دو جا خواهی آید که خوی باز دارنده بستن این صورة اندر حس مشترک بوقت بیداری دو چیز است
یکی غلبه حس ظاهر و مشغول شدن حس مشترک بحس ظاهر و یکی ضعیفی متخیله که خرد او را بشکند
و صورتها او را بدروغ دارد و چنین وقتی بود صورة گیرد پس اگر قوی بود و را حس ظاهر مشغول نکند
و اگر متخیله سخت قوی بود او را بخود مستاند و اگر عقل ضعیف بود یا از کار بایستاده بود بسبب
بیماری یا کس شود که متخیله را باز دارد پس متخیله چیزها تمام صورة کند پس اندر حس مشترک قرار
گیرد و از این سبب هر که او را خود بود صورتهای محال بسیار بیند تا اگر کسی که بیم وی بر خرد
غلبه کند مرد خاموش کند و متخیله اندر دست نمایش بیم را ما قوة دیگر افتد یا از هر چه ترسد بیند
یا از هر چه از روش افتد بیند اصل معجزات و کرامات بدید شد دست بعلم پیشین که بهیولی این
عالم طاعت دارد نفس و عقلت و صورتهای که اندر نفس ماست سبب وجود صورتهای کائنات
اندرین عالم و بایستی که بهیولی این عالم طاعت داشتی نفس مردم را که دارا زان که همه است
ولیکن نفس مردم ضعیف است و هر چند ضعیف است بعضی اثرها نفس عالم ماند که چیزی اندر
وی صورة افتد که مزاج تن سرد گردد و اگر صورتی غلبه افتد مزاج تن گرم گردد و اگر صورة
شهوانی اندیشد اندر وقت حرارتی موجود آید اندر راه و عیه منی بادی بوجود آید تا اندام شهوة
چنان شود که شهوة را باید این سردی و گرمی نه از گرمی و سردی دیگر همی آید که تابع بود صورة
نفسانی را و نفس مردم نه اندر تن ویست و لیکن و را پیوندی پدید آمده است با وی که او را خاصه
آلت ویست و را وجود با وی افتاده است بیکی شی وی بود و عشقی وی را چنین طبیعی
و اینجا که خصال آتش بود گرمی نه از بیکی آتش بود بلکه طبیعی و اصلی پس از این قبل نفس مردم اثر همی
تواند کردن اندرین مقدار هیولی که پیوندی دارد تا همی تواند و بدان سبب که قوة این
نفس چون قوة نفس عالم است این اثر نه ضعیف همی بود و افتد بعضی نفسها که بوهم خشم



زده یکی اندر خشم دیگری اثر کند و لیکن با این همه مانع نیست از خرد که بعضی مردم را نفس قوی افتد
که اندر اجسام این عالم فعل عظیم تواند کردن بوهم و بخواست خویش تا اجسام این عالم
وی تغیر عظیم پذیرد خاصه بگرمی و سردی و جنبش و از این جا شگفتی همه معجزها پیدا کردن حال نفسها
قوی دانسته همه معجزها است که مجهولات را بحد اوسط بجای آرند و حد اوسط یا از تیزی فهم افتد
که حدس اندر نفس افکنده از آن است که نفس مر اثر پذیرفتن را از عقل فعال یا از عقلی
و حدس تیزی دو گونه بود یکی بپذیرد و دیگر افتد و مسئله که اگر بحقیقت بگیری هیچ مسئله نیست که اول و
نیست که حدس اندر مسئله بحدس اندر یافته آید یکی از کسی آموخته است و این کس همچنین
از کسی نا آموخته است که کسی بوده است که بخود اندر یافته است و اگر کسی استقصا کند چنین
عالم ما اندر بیشتر چیزها او را دو ستر افتد یا کمتر قوی افتد که وی استنباط کرده بوده است
و چنین اندر میان مردمان کسی بود که وی را در بیشتر چیزها معلم بایدی و هیچ حدس نتواند کردن بلکه نیز
بود که معلم نیز فهم نتواند کردن و شاید که یکی بود که بیشتر چیزها را بجای آورد و اندکی حاجت بود
وی را بمعلم و شاید که کسی بود نادر که چیزی که خواهد بی معلم اندر یک ساعت از اول تا اول علوم بترتیب حد
تا آخر برسد از نیک پیوندی وی بعقل فعال تا او را خود هیچ اندیشه نباید کردن و چنین پندارد
که از جایی اندر دل وی همی افکنند بلکه حق چنین است بوده و این کس باید که اصل تعلیم مردم از وی
بود و این عجب نباید داشتن که ما کسی دیدیم که وی را این منزلت نبود و چیزها باندیشه و رنج
آموختی و لیکن بقوة حدس از رنج بسیار مستغنی بود و حدس وی در بیشتر چیزها موافق آن بودی
که اندر کتابهاست پس وی را بسیار خواندن کتابها و رنج نبایستی بردن و این کس را بود تا سال
تا نوزده سال که علوم حکمت از منطق و طبیعیات و الهیات و هندسه و حساب و هیئت
و موسیقی و علم طب و بسیار علمهای غامض معقول شد چنانکه دیگری چنین خویشتن ندید پس از آن
سی سال ها بماند چیزی بیشتر نیفزود بر آن حال اول و دانند که هر یکی از این علمها سالها خواهد
تا آموختن بود حال نفس قدسی که پیغمبران را بود اما نفس قدسی نفس ناطقه پیغمبران بزرگ

بود که بحدس و پیوند عالم فرشتگان بی معلم و بی کتاب معقولات بداند و تخیل و خیال بیداری چیزهای
عالم غیب اندر رسد و وحی پذیرد و وحی پیوندی بود میان فرشتگان و میان جان مردم بآگاهی
انفعالها اندر هیولای عالم تاثیر کند تا معجزات آورد و صورة از هیولا ببرد و صورة دیگر آرد
و این اخر مرتبت مردمیست و پیوسته است بمرتبت فرشتگی و اینچنین کس خلیفت خدای بود
بر زمین و وجود وی اندر عقل جایز است و اندر بقای نوع مردم واجبست تا اینجا بس بود سخن گفتن

اندر علم طبیعی بیان ... آگاهی دیگر است
والسلام علی من اتبع الهدی

بسم الله الرحمن الرحیم وبه نستعین بالکریم

اغاز علم برین فصل نخستین اندر حدیث چند علمهای حکمت هر علمی را چیزی هست که اندر آن علم
از حال وی آگاهی جویند و چیزها دو گونه اند یکی آنست که هستی وی بفعل ماست و یکی آنست که هستی
وی نه بفعل ماست مثال نخستین کردارهای ماست و مثال دوم زمین و آسمان و حیوان و نبات پس علمهای
حکمت دو گونه بود گونه آن بود که از حال کنش ما آگاهی دهد و این را علم عملی خوانند زیرا که فایده وی
آنست که بدانیم که ما را چه باید کردن تا کار این جهان ما ساخته شود و کار آن جهان امیدوار بود و دیگر
آن بود که از حال هستی چیزها ما را آگاهی دهد تا جان ما صورت خویش یابد و نیکبخت آن جهان
بود چنانکه بجای خویش پیدا کرده آید و این را علم نظری خوانند و هر علمی از این دو علم سه گونه است اما
علم عملی سه گونه است یکی علم تدبیر عام مردم تا آن انبازی که ایشان را بدو نیاز است بر نظام بود و این
دو گونه است یکی علم چگونگی شرایع و دیگر علم چگونگی سیاسات و نخستین اصلست و دوم شاخ

و خلیفت و اما علم دیگر علم تدبیر خانه است تا انبازی که در یک خانه افتد زن و شوی را و پدر و فرزند را
و خداوند و رهی را بر نظام بود و سیم علم خود است که مردم بنفس خویش چگونه باید بود چون
حال و دم با تنهائی خویش بود یا با انبازی و انبازی بهم خانگیان بود یا بهم شهریان لاجرم علم عملی
سه گونه بود یکی علم تدبیر شهر و دیگر علم تدبیر خانه و سیم علم تدبیر خود و اما علم نظری سه گونه است یکی
علم برین و پیشین و علم انچه پس طبیعت است خوانند و دیگر را علم میانگین و علم فرهنگ و ریاضت
و علم تعلیمی خوانند و دیگر را علم طبیعی و علم زیرین خوانند و بسبب سه گانگی این علمها از قبل آنست
که چیزها از سه قسم بیرون نیند یا هستی ایشان چنانکه نباید بمایه محسوسات با آمیزش و جنبش
اندر بسته نبود تا مر ایشان را تصور شاید کردن بی ماسه اندر مایه و جنبش چنانکه عقل و هستی و وحدت
و علت و معلول و هر چه بدین ماند شاید که این حالها را تصور کنی اندر غیر محسوسات چنانکه شاید
که این حالها را تصور کنی چنانکه شاید ایشان را جدا جدا خود از محسوسات جدا بودن باشد ایشان
هرچند جدا نبود از مایه محسوسات الا از چیزها اندر جنبش بودند بهم ایشان را توان جدا کرد
از یرا که بجدا کردن ایشان حاجت نباید مر ایشان را چون شکل بود یا نیابد با مایه محسوس بعینه و جنبش و از آن
چنانچه مثلث و مربع و گرد و دراز که شاید که اندر زر بود و اندر سیم و اندر چوب و اندر گل چنانک
جفت مردم که نشاید جدا اندر یکی مایه بود پس این قبل را شاید جدا کردن مردم را و بهرچه مردم
ماند اندرین معنی الا با مایه معین و بوهم نیز از آن مادت ناستده و اما مثلث و مربع هرچند جز
نبود الا اندر مادت توان او را جدا کردن و بمادت و اندر وهم گرفتن و بمادت یا چیزها بوند که
هستی ایشان اندر مادت بود و جدا کردن و توهم کردن ایشان بی مادت محال چنانکه
شکل زیم پس آن علم که حال چیزها داند که ایشان را نیاز نیست اندر هر آینه بمادت و حرکت
از ایشان چیز بود که هرگز نشاید که با مادت بوند دارد چون عقل و حق چنانکه شرح داده شود
که چیزها بوند که شاید که ایشان را آمیزش افتد با مایه و حرکت ولکن از طبع ایشان واجب نبود
چون علت که شاید اندر جسم بود و شاید که وصف عقل بود آن علم برین است و آنکه حال چیزها

داند که ایشان اندر هستی چاره نیابند از پیوند ماده ولیکن ایشان را ماده خاص معین نبود چنانکه شکلها
و چنانکه شمار از جهت آن حالها که اندر علم حساب دانند آن علم را بجفت و سیم طبیعیات یاد کرد اندر
کتاب سخن یاد کردیم اما اندرین سه گونه علم نظری راست پیدا کردن موضوعات این سه علم نظری را
موضوع این علم برین بود پیدا آید این سه علم نزدیکتر بمردم و بجانهد ریافت مردم علم طبیعیست که
تشویش اندرو بیشتر است موضوع این علم جسم محسوس است از آنچه که اندر جنبش افتد و اندر
گردش و او را پایها و کنارها بسیار است و دیگر علم ریاضیست اندرو تشویش و اختلاف کم است
از برای که از جنبش و گردش دور است و موضوع وی چیزیست بجمله که یا چندیست و چندی تفصیل که یا اندازه
و شمارست و علم هندسه و علم حساب و علم هیئت عالم و علم موسیقی و علم مناظر و علم اثقال و علم
اکر متحرکه و علم حیل و هرچه بدین ماند از وست اما علم برین موضوع وی نه چیزیست جزوی بلکه هست
مطلقست از آنچه که وی مطلقست و مجهولات مسایل وی آن حالهاست که هستی را از قبل
خود است او را داشت چنانکه اندر آمیزش برهان گفته آمد اما که مسایل این حال را گفته
نشد ایا این حالها آن حالها اند که وجود را هستی را نه از قبل آن بود که وی چندی بود یا اندر حرکت
افتاده بود و بجمله موضوع یکی از آن دو علم دیگر شده بود بلکه از جهت هستی را بود و بس و مثال این آنست
پا سیم اما جفت بودن و طاق بودن و گرد بودن و سه سو بودن و دراز بودن مر هستی را نه از جهت هستی است
از برای که نخست باید که شمار شود تا جفت و طاق بود و اندازه شود تا گرد و سه سو و دراز شود اما سپید
شدن و سیاه شدن مر هستی را نه از قبل هستی است و نه از قبل شمار شدن و اندازه شدن
بلکه از قبل آنست که وی جسم شود پذیرای گردش و جنبش و اما کلی بودن و جزوی بودن و بقوت بودن
و بفعل بودن و شاید بود بودن و بهر اینگی بودن و علت بودن و جوهر بودن و عرض بودن از قبل
آنست که وی هستی است از جهت هستی را نه از جهت چندین را و جنبش را پذیرا اندر معنی است
یکی بودن و بسیار بودن و موافق بودن و مخالف بودن و هرچه بدین ماند اندر علم باید کرد که
اندر سببها که سبب هستیها را بود نه مر ریاضی را و طبیعی را و بس بل آنکه مر هستیها را بود و شناختن

آفریدگار همه چیزها و یگانگی وی و آنچه هر چیز را بوی اندرین بود و این پاره از این علم را توحید گویند و
خاصه علم الهی خوانند و علم ربوبیت گویند و اصلهای همه علمها اندرین علم درست شود و این علم را
بآخر آموزند و هرچند که بحقیقت اولست ولیکن ما جهد کنیم تا باول بیاموزانیم و بلطف کاری این علم را
کرده‌ایم بنیروی خدای عزوجل و باز نمودن حال هستی و افتادن وی بر چیزها بسیار و آغاز کردن
بنمایش جوهر هستی را خود شناسد بی حد و بی رسم که او را حد نیست که او را جنس و فصل نیست
چیزی از وی عامتر نیست و او را رسم نیست از برای که چیزی از وی معروف‌تر نیست از این بیش
که نام او را بهر زبانی دانند و فنا ندانند پس تدبیر آگاهی دهنده مر آن لفظ چه خواهند مثلا اگر
بتازی گفته بعضی بفارسی تفسیر وی گویند یا اشارت کنند که وی آنست که همه چیزها اندرو یند و هستی پس
باول قسمت دو گونه است یکی را جوهر خوانند و دیگری را عرض و عرض آن بود که هستی وی اندر چیزی
دیگر ایستاده بود که آن چیز بی وی بخویشتن خود تمام بود و بفعل بود یا بجزو یا بحری دیگر جز ی چنانکه
سپیدی اندر وی را ایستاده شود و سپیدی را و هرچه بوی ماند عرض خوانند و پذیرای او را اندرین
جایگاه موضوع خوانند هرچند که موضوع جای دیگر چیزی دیگر خواهند پس هر چه عرض نبود وی
اندر موضوع نبود بلکه وی حقیقی بود و ماهیت بود که هستی آن حقیقت و ماهیت اندر چیزی که پذیرای
بود بدان صفت که گفته آمد نبود وی جوهر بود خواهی بنفس خویش پذیرای بود و خواهی اندر پذیرا
بود که بدین صفت نبود بلکه او را بفعل بودن حاجت بود بدان چیز که بپذیرد چنانکه سپیدی درست
کنیم هستی او را خواهی پذیرا بود و نه اندر پذیرا چنانکه سپیدی درست کنیم هستی او را اگر پذیرا جوهر
خوانند و هر پذیرای پذیرفته وی تمام شود و بفعل شود آن پذیرا را هیولی خوانند و ماده
خوانند و پارسی مایه خوانند و آن پذیرفته را که اندر وی بود صورت خوانند و صورت جوهر بود نه
عرض از این قبل را و چرا جوهر بود و جوهری که بفعل قایمست بذات خویش اندر محسوسات بود که جسم
همی شود و وی را اصل از جوهر است چنین جسم که عرض بود که عرض نیست جوهر بود نه اصل جوهر بس جوهر
چهار گونه است یکی هیولی و چنین اصلی که طبیعت اثر کند و سیم مرکب چنین تن ها آتش و چهارم چون

جان جدا ایستاده ازین. و چیز عقل پیدا کردن حال آن گوهر است که تا او را نفس و جسم خوانند گوهر
مرکب از مادت و صورت جسمست و جسم آن گوهر بود که بتوان اندر وی درازی نمودن و درازی
دیگر چنین بر رسم چلیپا بران درازی نخستین ایستاده که میل ندارد بهیچگونه بیک سوی چنین این چلیپا
چنون این چلیپا زیرا که نخستین را خط ج د
راست ایستاده بر خط آ ب نه سوی آ میل دارد و نه سوی ب که آنگاه جرم زاویه آ ج چند او
ب ج بود و هردو را قایمه خوانند اما دوم را خط ه و بر خط نع راست نه ایستاده
که آن سر که نشان وی ه است میل دارد و سوی ز که آن سر که نشان وی ز است میل دارد و سوی
ح پس زاویه ز ه ح خردتر بود از زاویه ح ه ز و زاویه ی ه ز از قایمه خردتر است او را حاده خوانند
و زاویه ح ه ی مهتر است از قایمه او را منفرجه خوانند پس جسم آن بود که چنین درازی
اندر درازی دیگر با هر دو او را بقایمه دو درازی سیم بران هر دو درازی برقایمه ایستاده بر آن
نقطه که برخورش نخستین بود و هر چه اندر وی این سه درازی شاید نهادن بدین صفت و چون گوهر
بود از اجسام خوانند و این اندر عالم ملکوت موجود است و آن درازی نخستین را اخاصه درازا
خوانند و طول خوانند و دوم را پهنا خوانند و عرض خوانند و سیم را ستبری و عمق خوانند و این
هر سه اندر جسم ثابت بود گاهی و گاه وجود بفعل بود و جسم بدان جسمست که شاید که این
سه چیز اندر بنهادن با شارت و مفروض کنی چنانکه در یکی بود و هیچ پاره ندارد تو او را پاره
بوهم و اما آنکه اندر جسم بود از درازا و پهنا و ستبرا چنانکه موم را بگیری و درازا را بدستی
کنی و پهنا دو انگشت و ستبرا انگشتی انگاه او را دیگر گونه کنی تا درازاش دیگر بود و پهناش
دیگر و ستبرا اش دیگر و صورت جسمیش بجای بود و این سه اندازه بجای خود نیست پس این سه اندازه
عرض بوند اندر وی و صورت چیزی دیگر بود و جسمها اندر صورت مختلف نبوند که همه جسمها بدانکه
اندیشان این سه چیز برین صفت شاید فرض کردن یکسان اند و لیکن اندیشه اختلاف دارند و اما اندر
اندازه درازا و پهنا و ستبرا مختلفند پس پدید آمد فرق میان صورت جسمی و جسم و جرم که حالست



و میان این اندازه الا آن بر چه جسمها را اندازه همیشه بر یکسان نبود و بر یک گردد هر چند صورت
و بر نبود بل عرض لازم بود چنانکه سیاهی لازم حبشی را و خیال چیزی شکل لازم و لازم بودن
دلیل آن نبود که عرض نبود و این عرض نبود و آن جای دیگر پدید آمده است پس پیدا شد و دوم خلاف است
که اصل جسم چیست و اندر این جایگاه سه مذهب است یک مذهب آنست که جسم از اصل ترکیب
نیست و دیگر مذهب آنست که جسم از پاره‌ها ترکیب است که ایشان را اندر نفس خویش پذیرای پاره بودن
نیست نه بوهم و نه بعقل مرکبست و سیم مذهب آنست که جسم از مادت و از صورت جسمی مرکب است
پیدا کردن
باید که بدانیم که این سه حق کدام است بیان باطل شدن مذهب اول این هر سه مذهب که گفتن نیست
که صورت جسم جز این سه اندازه است و آن پیوستگی است که پذیرای آن بوهم است که گفتیم
و آن صورت پیوستگی لا محاله اگر چه جسم گسستگی بود پذیرای ابعاد سه گونه اندر وی بشاید
بوهم کردن و پیوستگی ضد گسستگی است و هیچ ضد مر ضد را نپذیرد زیرا که پذیرا چیزی آن بود
که بر جای بود و چیز پذیرفته بود و آن چیز بجای نبود و چیز دیگر را بجای بود پذیرفته نبود پس هم
که جسم پیوسته گسستگی همی پذیرد و پذیرای گسستگی اندر پیوستگی نیست پس اندر جسم چیزی دیگر است
که آن چیز پذیرای هر دو است که هم گسستگی پذیرد و هم پیوستگی و آن چیز نه صورت جسمیت که
دیگر است با صورت جسم و صورت جسم اندر وی است و با وی است و هم پذیرای آنکه صورت
اندر وی بود جز صورت بود و از ما مادت خوانند پس صورت جسمی اندر مادت است و از آن
صورت و از آن مادت جسم آید چنانکه از چوب و گرد گوی آید پس صورت جسمی مجرد
و مادت نیست پیدا کردن باطل است مذهب دوم و اما مذهب کسانی که ایشان را پنداشتند که جسم
جسم جزوهای اندر نامتجزی و از ترکیب ایشان جسم آید هم مذهب خطا است زیرا که از دو
بیرون نبود چنین سه جزو ترکیب کنند یکی میانگین و دو کرانگین را این میانگین مر هر دو کرانگین را
یک از دیگر جدا دارد پس هر یکی از این دو کرانگین جزوی باشد و آن میانگین را آن دیگر بسا اندر
میانگین جایگاه حاصل آمد پس منقسم شد اگر چنین بود مر میانگین مر هر یکی را جایگاه باشد و چنانکه

یکی را از دیگر باز ندارد و همه هر یکی را اندر همه دیگر بود و جایی برود همچند جای یکی بود آنگاه جای دو و سه
از آن یکی نبود و جدا بایستند و یک اندر دیگر نشوند پس هر دو نیمی را این جزو را گرد آمده دیگر
از یکی نبود و همچنین اگر دیگری سیم با ایشان گرد آید هم برین صورت بود پس اگر هزار بار هزار
گرد آیند همچند یکی بوند و مردمان این مذهب بگویند که میانگین کنارگیان را از کیان جدا اند
بلکه گویند که کنارگین یک از دیگر جدا بوند که دانسته را این محال ایشان را لازم آید بر آنکه دیگر گروه
این مذهب هم گویند هیچ جزو را نیز دیگر ده نهاده آید و ده جزو یکی بر یک کناره و یکی بر آن کناره
و یک اندازه جنبش ایشان را یکی بدیگر رسانیم تا فراهم آیند که ممکن نیست که هر یکی از آن دو پاره
جزوی بریده باشند و پاره این شده بشر و پاره آن و الا یکی باید را بایستند تا آن دیگر برود این دو
هر دو بایستند و بجنبند و هر دو کرد فرمان و جزو داند را شاید ایشان را یکی بدیگر فراز بردن تا گرد آیند
و آنگاه جزو میانگین بدو نیمه شود ایشان گویند البته آنجا فرمان نبرند بلکه آنجا فرمان بر بر
آنگاه در قدرت خدای نیست را ایشان را یکی بدیگر رسانند تا جزو منقسم نبود و دیگر حجت
شش جزو بنهیم بیک رده را نشان ا ب و یک رده دیگر را ج د و جزوی را از ا ب
خواهد شدن و جزوی دیگر از د ج تا جای دیگر بوند و ممکن نیست که نخست برابر شوند باز از
یکدیگر اندر گذرند بجای بنهیم جنبش ایشان هر دو یکسان و چون ایشان برابر راست بر نیمه
گاه شوند و لکن برابر آن جزو را علامت ... است جزو ج است و برابر ط است
و اگر برابر ایشان بره و ج افتد یک سه رفته بود و یکی چهار و اگر برابر ایشان بر ط
افتد یک سه شده بود و نیز یکی چهار و اگر یکی بره بود و یکی بر ط و یا یکی بر ج بود و یکی بر ... هنوز برابر
نبوند پس نشاید برابر شوند پس شاید که برگذرند و این محالست سیم حجت از چهار جزو خط
کنیم و یکی دیگر نیز از چهار جزو و یکی را به پهلوی دیگر بنهیم چنانکه اندر میان هیچ جزو نگنجد پس همچنین
دیگر بنهیم تا چهار اندر چهار بوند برین صورت و ما این را جدا جدا بنهیم تا مجسم دیده آید و لکن
بحقیقت جدا نباید دانستن این چهار جزو آنکه نشان ایشانست ...

جزوی بکند پس الف قطعه ... چندان بود آمده و بدین سبب ... چند طرز بود و وقت ... چند
... بود پس ... چند ... آ د ب ... ضلع ا ج ... قطر ا د بود و این محالست ... آ د
بیشتر بود بر بسیار حجت چهارم چوب را راست بر زمین راست کنیم تا از آفتاب خطی راست
بیاید و بر سر چوب بگذرد و بر زمین افتد آنجا که حد سایه بود چون آفتاب یک جزو بشود سر آن خط راست
با هم آنجا بشد از اول بود یا نجنبد و اگر هم آنجا باشد خط راست دو شاخ دارد و این محالست و اگر
بجنبد یا جزوی جنبد یا بیش یا کم اگر جزوی جنبد هر گاه آفتاب جزوی جنبد گردش آن خط بر آن
جایگاه زمین همچند گردش آفتاب بود بر فلک و این محالست و اگر کمتر جنبد این محالست
بعد اگر کم جنبد جزو منقسم شود حجت پنجم آسیا را وهم کنیم با آسمان ... او را
بر خویشتن برگرداند آن جزو را اندر میانه بود گردش و جزو دیگر بود از گردش جزو کرانه بود
کرانه جزوی برود و میانه کم از جزوی شده باشد و این ... جزو منقسم شود ...
گویند چون آسیا بر گردد همه جزوها یک از دیگر جدا شوند تا کنارگین بجنبد و میانگین بایستد و
ایستادن و محال این سخن ظاهر است و دراز کشیم بظاهر تر کردن و اینجا حجتهای دیگر بسیار
و لکن این کفایت است حاصل کار اندر شناختن حال جسم پس درست آمد که جسم
پس درست آمد که جسم مرکب نیست از جزوها و او را بحقیقت جزو نیست تا بکنند
او را جزوها بوند بچند چند اندازه پس اگر ... خواهد شدن باید که به نیمه رسد و نیمه نیمه و نیمه نیمه
نیمه و هیچ کناره نرسد تا نخست به نیمه نرسد و چون نیمها را کناره نبود هرگز با آخر نتواند رسید
و این محالست پس تا به نیمه رسد و چون نیمها را کناره نبود هرگز ... او را نیمه نبود تا به نیمه کنند
و هیچ بهره ندارد و ایستاده تا بهره کنند یا به بریدن یا بچیزی اندر وی پدید آید یا بوهم
پذیراست و جمله صورت ... هر چند ... جزوی بود ... بود پس
مایه جسم را صورت جسمی و این اندازها از بیرون ... پس این ...
او را اندازه بعینه فریضه نیست پس شاید اندازه بپذیرد کوچک ... بعینه جز از اندازه

پذیرد بهتر چنانکه بهتر آن شاید بود و اندر طبیعیات پدید آید پیدا کردن آن که ماده جسمها
از صورت خالی نبود و بودن بفعل بود ماده جسمها اگر خالی بود از صورت جسمی که پهنا و درازا و
ستبرا دارد چنانکه گفتیم هستی بود مر او را اشارت بود اگر کجاست یا هستی بود حقیقی مر او را
نبود اگر هستی بود مر او را اشارت بود و وی جدا از صورت منفرد ایستاده بود و باید مر او را
جهتها بود مر او را از آن جهتها بوی رسانند و بهر جهتی کناره دیگر دارد پس منقسم بود و جسم بود و گفتیم
که صورت جسمی ندارد و دیگر اگر نامنقسم بود یا نامنقسم او را از طبع خویش شاید مر او را منقسمی
پذیرد و چنانکه گفتیم اگر از طبع غریب بود پس ماده بصورت نبود مر او را اندر خود صورتی
بود آنگاه بخلاف صورت جسمی و ضد صورت جسمی بود و صورت جسمی را اندر نیست
چنانکه در اینجا محال ضد پیدا کنیم پیدا شود و اگر بوی اشارت نبود چون صورت جسمی پذیرد
و جایگاهی مر او را اندر وی پدید آید اولیتر نبود از جایگاه دیگر مر اندر جمله جایگاه آن طبع بود
چنانکه از جمله جایگاه زمین آنجا اولیتر بود مر صورت بوی رسد که او را بباید جایگاهی
مر آمدن و رسیدن آن جایگاه مر اندر وی پدید آمد از کل آنجایگاه اولیتر بود الا بهیچ جایگاهی
اولیتر نبود از دیگر پس باید مر چنین صورت جسمی بوی رسد او را جایگاهی معین [illegible]
بجایگاهی بود و بوی اشارت بود و گفتیم مر او را اشارت نیست و این محال است پس ماده
و صورت جسمی بفعل جز نبود پس و جوهر بفعل ایستاده بسبب صورت جسمی است
پس بحقیقت جسمی صورت جسمانی است و نه خالی است مر ماده جسم بخود چیزی بفعلست
جسمی عرضیست لازم او را که آن خود بخود چیزی بود لامحاله مر این عرض خود را بحقیقت
و مر او را بود زیرا که بخود ویش اشارت هست یا نیست اگر بخود ویش اشارت است پس بخود جسم
جسمست پس جسمیت اندر خود نیست نه عرض و مر او را اگر بخود ویش اشارت نیست آن
محالها ش لازم آید که گفتیم و واجب بود مر انجا او را بخود ویش اشارت نیست حامل چیزی است
عرض پس روند که با چیزی بوی اشارتست و آن چیز را خاص جایگاهیست و چند برابر او را نیست





که پذیرایش فعلیست ایستاده بخود و این عرض اندر ایستاده که بخود نی مر خود اندر است اگر نه او را
جایگاهست نه آن پذیرا پس و نه اندر ایستاده که پذیرا بود پس بحقیقت جسمیت صورت ماده را مر
شکل نیست مر چیز این ماده بصورت جسمیت جسمی شود که او را چنین بخود بهیچ جایگاه دارد
مخصوص و شکل نیست مر آن جایگاه از طبع و بهر که اگر از سبب دیگر بود بی شک آن بود مر او را وقت
او را بخود داشتن بود و آن طبع نه صورت جسمیت بود از یرا که صورت جسمی جسمها را
یکیست و لکن جایگاهها را از طبع خویش جویند یا نیست مر یکی بر سو جویند یا فرود سو پس طبع
دیگر باید جز جسمیت که بسبب وی بجای بایستد و بجای نایستد پس ماده جسمی جز صورت جسمی
خواهد و این قبول را بعد از جسمی که موجود آید یا گسسته شدن را آسان پذیرد یا دشوار پذیرد
یا هرگز نپذیرد و این طبعها اندر جز جسمیتست پس ماده جسمیت خالی نبود از صورت جسمی
و از طبیعت تمامی مر او را چیزی بود و این چیزها محسوس و پدید آمده اکنون یک ماده است
و یا مرکب از بهر و پیدا شود که چیزی جدا از محسوسات بود پیدا کردن حال عرض عرض
دو گونه بود یکی آنکه صورت وی بستن تو او را حاجت نیفکند با آنکه بهیچ گونه چیزی جز جوهر وی بپرورد
از جوهر وی نگاه کنی و دیگر آنست مر چاره نیست ترا اندر تصور کردن وی مر چیزی بیرون نگاه
کنی و قسم پیشین چهار گونه است یکی آنکه گوهر را بسبب وی اندازه بر افتد و قسمت بود و کم
و بیش بود و این را چندی خوانند و تازی کمیت و یکی آن چنین بود بلکه وی حالها بود اندر جوهر
که تصور وی حاجت نیارد بچیزی بیرون نگریدن و نه وی را بسبب وی قسمت بود و این را چگونگی
خوانند و تازی کیفیت مثال کمیت شمار و درازا و پهنا و ستبرا و زمان و مثال کیفیت درستی
و بیماری و پارسائی و بخردی و دانش و نیرو و سستی و ضعیفی و سپیدی و سیاهی و بوی و مزه و آواز و گرمی
و سردی و خشکی و تری و هرچه بدین ماند و تیز گردی و دور بازی و سه سوئی و چهار سوئی و زبری و درشتی
و آنچه بدین ماند اما قسم دوم هفت گونه است یکی اضافت و یکی آنکه مر او را تازی این خوانند
دیگر کی را تازی متی خوانند و یکی نهاد که تازی وضع خوانند و یکی داشتن که تازی ملک خوانند

و دیگر کش را تازیان ان ینفعل خوانند و یکی کنندی را تازیان ان یفعل خوانند اضافت حال چیزی بود که
او را بدان نسبت بود و بدان سبب دانسته آید چون چیزی دیگر برابر وی چنانکه دوستی چنانکه
برادری و خویشاوندی و این بودن چیز بود اندر جای خویش چنانکه اندر زیر بودن و زبر بودن
و هر چه بدین ماند متی بودن چیز بود اندر زمان چنانکه کاری را دی بودن و دیگر را فردا بودن و اما وضع
حال نهاد جزو اجسام بود بجهتهای مختلف چنانکه نشستن و برخاستن و رکوع و سجود و چون دست
و پای و سر و اندامهای دیگر را نهادهای ایشان سوی جهتهای راست و چپ و زیر و بالا و پیش
بجا بود که گویند نشسته است و چون بجای دیگر بود گویند ایستاده است و اما ملک بودن چیزی را
بود و این باب مرا هنوز معلوم نشده است و اما ان یفعل چنان بود چون بریدن و شدن الکاه
که بر دو سوختن الکاه هی سوزد و اما ان ینفعل چنان بود چون بریده شدن الکاه را که بریده شود
و سوخته شدن الکاه را سوخته شود و فرق میان اضافت و میان این نسبتهای دیگر آنست که نه
اضافت از نفس بودن آن چیز بود که نسبت بوی است بدوی از نفس هیچ چیزی بود از نفس
بودن وی و این نه از نفس بودن مکان بود و نه از نفس بودن زمان بود و هم بدین قیاس
بگیر پیدا کردن حال کمیت و کیفیت عرضها آن کمیت دو گانه است یکی پیوسته را تازیان
متصل خوانند و یکی گسسته که تازیش منفصل خوانند و متصل چهار گونه است یکی درازا و
بس چیزیکی اندازه اندر وی نباید و اندر جسم بقوت بود چون بفعل آید او را خط خوانند دیگر
که وی اندازه دارد درازا و پهنا بر آن صفت که گفتیم و چون بفعل آید او را سطح خوانند و سیم
ستبرا جسم چون بریده شود کناره وی را نتواند بودن با درازا و پهنا
نکرد آن سطح بود و دو کناره وی حیث عرضست زیرا که جسم موجب بود و
و چون بریده شود پدید آید این پدید کرده آمد خط همچنین کناره سطحست و نقطه کناره خطست
و نقطه را هیچ اندازه نیست اگر یک اندازه بود خط بود نه کناره خط و اگر دو بود سطح
و اگر سه بود جسم بود و چون سطح عرض است خط و نقطه اولیتر که عرض بود نقطه نکنند اندر



جایگاهی از جنبش وی بر خط آید اندر وهم و هر گاه او بوهم کی بر خط بخلاف آن جهت بجنبد وی سطح آید
و اگر سطح بخلاف هر دو جهت بجنبد جنبش وی اندر ستبرا او عمق آید و پندار کی این سخن تحقیق
خطا از جنبش نقطه ولکن تمثیلست زیرا مردمان پندارند که بتحقیق خط از جنبش نقطه آمده است
کی این جنبش اندر جای بود و آن جایگاهی است بر او اندازه بود پیش از آنکه نقطه خط آورد و خط
سطح آورد و سطح ستبرا آورد و اما زمان اندازه جنبش است چنانکه اندر علم طبیعی پدید آید
کمیت متصل شناختن و شناختن به حقیقت و اما شمار کمیت منفصل است زیرا اجزاء وی
یک از دیگر جدا اند و جزو ایشان را که همسایه بوند چنانکه دوم و سیم را اندر میان چیزی
کی این را بآن پیوندد چنانکه میان دو خط پاره را همسایه بوند نقطه بود هم و میان دو سطح خط و میان
دو جسم پاره سطح و میان دو پاره زمان اکنون که تازی آن آن خوانند و گوییم که شمار عرضست از آنکه
که شمار از یکانگیست و این یکانگی اندر چیزهاست عرضست چنانکه گویند یک مردم و یک آب
مردمی آن دیگر است و یکی دیگر و یکی صفتست مردمی را و آب را بیرون از حقیقت
وی و این قیل را یک آب دو شود و دو آب یک شود چنانکه دانسته و اما یکی مردم نشاید که دو
شود زیرا این عرض او را لازمست پس یکی معنی است اندر موضوعی نه خود جزوی شود و هم
چنین بود عرض بود پس یکی عرضیست آن یکی اندر چیزی دیگر بود چون اندر آید و یا اندر مرکب
و صفت وی بود و شمار اندر حاصل شود پس شمار عرض تر بود مثلا اما کیفیت چون
سیاهی و سپیدی و هر چه بدین ماند گوییم الوان نه ایستند اندر چیزی ایستند و اگر
ایستند ایشان قسمت نه پذیرند نه سیاهی بوند و نه سپیدی نشاید با ایشان اشارت بود
و برابر چیزی بوند و جز ایشان را اندر یابد و با اصلها گذشته باید که چرا این معانی را قسمت
پذیر جسم بود و آنجا معنی جسم بود آن هم سپید را بود و هم سیاه را و خاصیت سپیدی و سیاهی چیزی
دیگر بود جز آن معنی جسمی او را بود خلاف و سیاهی چیزی بود جز از قسمت پذیر جسم را بود
و سیاهی خود سیاهی بود پس سیاهی اندر جسم بود نه بیرون از جسم و شکلها جسم نیز اعراض است

که یا جسم بود و چنین نبود مر اورا بوجود شکلها مختلف پذیرد و اگر جسم بود شکل ورا اندر زوال
نشود و چنین آسمان است ناتان بود مر آن جسم را آن شکل عرض لازم بود و اصل شکلها دایره آمد
و دایره موجود است ازیرا که ما دانسته‌ایم که جسمها موجودند و جسمها گونه گونه بوند یا جسمها بوند
که نه چنان بوند و لا محاله ایشان را باید که موجود بوندی اگر ایشان موجود بوند و چنین ایشان
موجود بوند ایشان را بخودی خویش یا بی شکل بوند یا با شکل بوند یا شکل اگر با شکل بوند نهایت بوند
و ما نشان داده‌ایم که همه را شکل بود و گوهر یک ازیشان مختلف نیست و طبع مختلف نیز صورت
نوعی نبود نشاید مر آن را از طبع تا مختلف اندر گوهر تا مختلف فعل مختلف آید تا جای نزاید و نکند و جای
خطها بجمله صورتها مختلف کند پس باید مر آن شکل را هر جای مختلف نبود پس باید گرد بود چون
بریده شود جسم گرد آنجا گاه دایره بود پس بودن گرد دایره که ممکنست پس پدید آمد سیاهی
و سپیدی و شکل بموضوع حاجت بسته و او را چیزی باید که اندر و بود پس پدید آمد مر ایشان را عرضی اند
و همچنان هر چه با ایشان ماند چون کمیت و کیفیت عرضند و اما آن بهفت دیگر که هست
که ایشان اندر موضوع عرضند زیرا که ایشان پیوند چیزی اند بچیزی دیگر و نخست چیزی باید بخود
بنفس خویش چیزی بود تا او را آنگاه بزمان یا بمکان یا بچیزی اندر آید چنین فعل یا بچیزی اندر
در آید چنین انفعال و پیوند دو نسبت بود مر او را نبود حاصل کسی او را از جایی بجای نتواند کردن تا
اندک اندک تا بغایت برساند و اگر گرداننده نیز حاصل نبود او کسی دیگر را از جای بجای نتواند
گردانیدن پس این همه عرضند پس هستی بر ده چیز افتد ایشان جنسهای برین چیزها اند جوهر
و کمیت و کیفیت و اضافه و این و متی و وضع و ملک و ان یفعل و ان ینفعل حال نسبت برین
ده که چه گونه است مر همه ایشان را و دیدار بایک نیست پندارند که لفظ هستی برین ده چیز
باشتراک اسم افتد چنانکه مر ده چیز را یک نام بود و معنی آن نام یکی نبود و این نه درستست
ازیرا اگر چنین بودی گفتار ما جوهر را هست آن بودی که جوهر است و معنی هستی جوهر جز معنی
جوهری نبودی و همچنان هست که بر کیفیت افتادی معنیش جز کیفیت نبودی پس اگر کسی گفتی



کیفیت هست چنان بودی که گفتی کیفیت کیفیت و چون ما گفتی جوهر هست چنان بودی که گفتی جوهر جوهری
و درست نبودی که هر چیزی را هست یا نیست ازیرا که هست را یک معنی نبودی بلکه ده معنی بودی
نیست نیز یک معنی نبودی بلکه ده معنی بودی پس قسمت درست نبودی بلکه این سخن را خود معنی نبودی
و خردمندان دانند که هر گاه که گوییم که جوهر هست و عرض هست هستی بیک معنی دانیم
چنانکه هستی را یک معنی بود آن جنس جنس هستی را خاص کند آنگاه هستی هر چیزی دیگر بود چنانکه
جوهر خاص هر چیزی دیگر بود و این باز ندارد که جوهر عام بود که همه اندروی متفق بوند بمعنی
با هستی عام بود که همه چیز متفق بوند اندر وی بمعنی و لکن نه چنانکه جنس است که هستی بر ده نه
چنان برافتد که حیوان بر مردم و بر اسب یکی را حیوانیت پیش از دیگر نبود و نه چنان نیز که سپیدی
بر برف و کافور که یکی را پیش از دیگر نیست تا متواطی بودی و این چنین را متواطی خوانند که
بر چیزهای بسیار بیک معنی افتد بی هیچ اختلاف بلکه هستی نخست مر جوهر را هست و بمیانجی
جوهر کمیت و کیفیت و اضافت را و بمیانجی ایشان مر آن دیگرها را هستی سیاهی و سپیدی را
و درازا و پهنا را چنان نیست که هستی زمان و تغیر را که ایشان را ثابت نیست زمان و تغیر را
ثبات نیست پس هستی بر این چیزها پیش و پس افتد بکاهش و بیش هر چند بر یک معنی افتد و چنین
نام را مشکک خوانند و این معنی هستی مر این ده مقولات را ذاتی نیست و ماهیت نیست
و این را پیشتر بیان کردیم و ازین قبیل را نشاید گفتن که چیزی مردم را جوهر کرد و سیاهی را
لون کرد و شاید گفتن که موجود کرد پس این هر ده را ماهیت است نه آنکه چیزی جنس بود چنانکه
چهار پا بودن و بشمار بیرون صفت است و هستی که او را انیت خوانند و انیت
جدا از ماهیت است و معنی ذاتی نیست پس معنی عرض است و حال عرض است مر آن را زیرا
چنین نیست که هر یک را ماهیت و بخودیش هستی و عرضیش بقیاس آن چیز است که اندر وی
بود و اندر بعضی ازیشان بشکل نشاید شدن که عرضست یا نیست پس موجود جنس با فصل
چیز نیست ازین ده و همچنان عرض واحد نیز هر چند بر همه افتد معنی ذاتی نیست جنس بفصل

دانستن حقیقت حال کلی و جزوی اندر عادت مردم رفتست که گویند همه سیاهی یکی بود و همه
مردمان مردمی یکی بوند پس بسیار مردم را صورت افتد که شاید بودن که اندر وی هست بیرون
از نفس مردم یکی هستی هست بحقیقت یکی چنانکه مردمی یا چون سیاهی او وی بعینه اندر بسیار
چیزها بشمار هست تا قوی پنداشته اند که یکی نفس است که او وی بعینه اندر زید و اندر عمرو است
چنانکه یک پدر مر پسران بسیار را یا یک آفتاب مر شهرهای بسیار را و این کلی چون نیست و باید
و این کلی را یک معنی بود و بقیاس چیزهای بسیار بود البته موجود نیست الا اندر وهم مردم
و اندر اندیشه وی و او را از مردمی یک صورت چون فتد از اول آنکه یک تن مردم را بیند
آن یک صورت را جز صورتهای مردمی که اندر مردمان بیرون است یکی جوید بود که شاید
که از هر یکی را پیشتر رسید مر این صورت افتادی و آنکه همی از یکی او فتاد باتفاق آن از دیگر
بیوفتد چنانکه اگر چیزی آمدی پس زید را نه عمرو بودی از آن بیشتر بودی مر این صورت دیگر او فتادی
چنانکه اگر انگشتریها بسیار بوند یک نقش چیزی را نقش کند همی چنان بود که آن دیگر کرده
بود اما نشاید بیرون نفس و وهم و اندیشه یک مردمی بعینه بود یا یک سیاهی بعینه و لیکن اندر
هر چیزی از مردمان و از سیاهی بسیار موجود بود و الا آن یک مردمی بعینها اندر وی علم حاصل
بودی و جهل افلاطون بودی و جهل اندر وی حاصل بودی چنانکه گفته دیگر است و شاید که اندر
چیز بعینه هم علم بود و هم نبود و هم سیاهی بود و هم سپیدی بود و شاید که حیوان کلی یکی حیوان
بعینه و هم وی رونده و هم پرنده و هم ناپرنده و نارونده و هم بدوپای و هم وی بعینه بچهار پای
بیند آمده معنی کلی را از آنجهت که کلیست وجود نیست الا اندر اندیشه و اما حقیقت وی
موجود است هم اندر اندیشه و هم بیرون از اندیشه از زیرا که حقیقت مردمی و سیاهی موجود است
هم اندر اندیشه و هم بیرون از اندیشه اندر چیزها اما آنکه آن یکی مردمی بود یا یکی سیاهی بود و وی
بعینه موجود بود اندر همه تا کلی بود این را وجود نیست البته و معنی کلی بود شاید که جزئیات
بسیار دارد و هر یکی را از دیگر جدا نبود بصفتی خاص یا بصفتی خاص مثلا شاید که او سیاهی نبود



نه از قبل آن که اندر وی جسم بوند یا هر یکی را جای خاص بود اندر سیاهی هر یکی از آن جز یکی بود و بعینه بسیار
بود اگر آنکه وی آن کمیت است و آنکه وی سیاهیست یک معنی است و سیاهی واجب نمی کند تا وی
آن کمیت واجب کند سیاهی جز آن یکی نبود پس اگر نه از قبل سیاهی را وی آن کمیت
و آن یکی بعینه مقارن وی نیست بلکه از قبل چیزی دیگر را پس سیاهی بخودی سیاهی دو نبود و لیکن
بسبب جای بود و هر یکی را بسبب وی آن سیاهی خاص بود و دانسته که معنی عام خاص نشود با فصل
شود یا بعرض باید که بدانی که فصل و عرض اندر جدا شدن و هست شدن معنی عام اندر آیند و لیکن
اندر ماهیت وی اندر نیایند مثال این حیوانیت مردم راهست و اسب راهست معنی حیوانیت
هر دو را حاصل است یکسان و هر دو را حیوانیت از جهت حیوانیت تمامست و اگر یکی را از این
دو تمام نبودی و را حیوانیت نبودی هر گاه که چیزی را حقیقت حیوانیت ناقص بود حیوانیت نبود
پس فصل مردم را مثلا ناطقیت شرط نیست اندر ماهیت و حقیقت حیوانیت و الا اسب را
حیوانیت بحقیقت نبودی از بهر ناطقی باید یا مانند ناطق تا حیوانیت بفعل موجود آید حیوانیت
مثال را که حیوان موجود نباید تا مردم نبود یا اسب نبود یا چیزی از نوعهای حیوان و هر چند حیوانیت
بدایشان وجود حیوان نبود حیوان جز مردم است و جز اسب چنانکه گفتیم پس حاجت حیوان
بفصل نه از جهت آن بود که حقیقت حیوان نبود حقیقت حیوان بود و لیکن تا آن بود حیوان حاصل
شود هستی و هستی دیگر است و حقیقت دیگر و چنین حال فصل جنس است حال عرض فراوان
که چنین بود و همچنین حجت بر عرض او لیتر و واجب تر بود پس هر چه را ماهیت است بود بعضی
ماهیت وی نفس موجود بود همچون باری تعالی نفس وجود بود او را فصل مختلف نکند و عرض
مختلف نکند اگر خواهی بدانی که معنی ذاتی که بر چیزهای بسیار افتد جنس است یا نوع است
نگاه کن اگر چنان بود که صورت معنی اندر نفس تو تمام شده بیش حاجت نباید که چیزی دیگر
جز عرض بوی یار کنی تا او را پنداری که موجود است چنانکه آن نوعیت چنین و هر دو هیچ چیز از
نوع ذات او را موجود نپنداشتن تا بیان حال بود یا دیگر که امیش بجوهر آن جنس بود چنانکه شمار

نتوان شمار موجود پنداشتن همچنین شمار بی نهایت نامعرض بلکه طبع تو خواهد که گوئی که کدام شمار است
چهار است یا پنج است یا شش است و چون چهار یا پنج یا شش شد پیش حاجت نباید که اگر
ولکن حاجت بود صفتها عرضیش آید که گوئی شمار چه چیز است و اندر چه چیز است و اندر بود صفتها
اندر بیرون از طبع وی چنان چون چهاری که حاصل شمار است نه چنان است که شمار
چیزی بود و چهار چیزی جدا نه شمار و عرض اندر شمار و بی خود چیزی بود حاصل شده به چهار
و بدانکه هر چه او را معنی عرضی بود یا موجب وی خود جز آن چیز بود که آن معنی عرضی از وی هست
آید یا از چیزی بیرون بود مثال نخستین گرانی فرود شدن سنگ را از خویشتن بود مثال
دوم گرم شدن مر آب را از بیرون بود و اگر خواهی بباید که چرا گفتیم عرض را سبب یا موضوع
وی بود یا چیزی دیگر را از آنکه از بیرون نبود یا او را سبب بود یا نبود اگر او را سبب نبود
نبود بود و هر چه هست نبود بود اندر هستیش بجز خود حاجت نبود و هر چه ورا بجز خود حاجت نبود
و هر چه ورا بجز خود حاجت نبود عرض چیزی دیگر را بدو هست نبود نبود پس چیزی او را سبب بود
یا سبب وی اندر آن چیز بود و وی اندر وی است یا چیزی بیرون بود که وی سبب هستی وی بود اندر
موضوعش و هر چگونه خواهی باش باید که آنچه را سبب بود بخت هستی خود حاصل شده
بود تا دیگری از وی هست شود پس اگر دل حال واحد و کثیر و هر چه بدین پیوسته است باحد تحقیقت
چیزی بود و گوئیم یا چنان بود که بر روی واحد یکی بود و بر روی بسیار یا بهیچ روی اندر ذات
وی بسیاری نیست چنانکه نقطه و چنانکه ایزد تعالی و آنکه اندر روی بر روی بسیاری بود یا بقوت بود
یا بفعل اگر بفعل بود چنان بود که چیزی گشته از چیزهای بسیار بترکیب و بگرد آوردن یا اگر بقوت بود
بود چنان بود که اندازها و کمیتها متصل که بفعل یکی بوند و اندر ایشان هیچ گونه قسمت نبود
لکن پذیرا بوند پاره پاره شدن را و اما یکی بر روی دیگر از آن گویند که چیزهای بسیار بوند اندر
زیر یکی کلی افتند چنانکه گویند مردم و اسب یکی اند بجانوری و این یکی جنسیت یا چنانکه گویند
برف و کافور یکی اند بسپیدی و آن یکی عرضیت یا چنانکه گویند سپید و شیرین یکیت

چون شکل و بحقیقت چو است ولکن این یکی به موضوعیت و بدانکه چیزی یکیت بعضی چیزی یکیتی
و مانند یکیت بود که کیفی و برابری یکیت بعرض و صفت و همچنان یکیت نخاستی و بسیاری
برابر یکیت چون دانستی یکی چندانست دانستی که بسیاری چندانست و دانستی که بسیاری
یا شمار بود یا بجنس یا بنوع یا بعرض یا بنسبت و از باب بسیاریست جدائی و چیزی را
تا از جزویت خوانند مخالف و متقابل و اقسام خلاف و تقابل که برابر یکیت چهار است
یکی خلاف آنکه هست و آنکه نیست چنانکه مردم و نه مردم و سپید و نه سپید و دیگر خلاف
مضاف چنانکه دوست برابر دوست و پدر برابر پسر و سیم خلاف میان ملکت و عدم چنانکه
خلاف میان جنبش و آرامش و چهارم خلاف میان اضداد چنانکه گرمی و سردی که یاد کردیم
و فرق میان ضد و عدم آنست که ضد آن بود که چیزی از آن پذیرا شود و اندر وی موجود
بلکه آن بود که بیرون یا بودن چیزی هست بود برابر چیزی که گرمی آنست که سردی چیزی بود اندر
چیزی سرد را اندر شامه نبود بلکه با آنکه وی چیزی بود وی زیادت بود بر جسم گرم که
بود برابر سردی و اما عدم آن بود که آنچه نبود و بس و عدم بحقیقت آن بود که استعداد وی
و اما عدم آن بود که آنچه نبود و بس و عدم بحقیقت آن بود که استعداد پذیرفتن دارد و آن بود موضوع
تا سر دو بود آنکه چیزی دیگر آید اما آنکه وی شود و دیگر آید از آن جهت که وی شده بود عدم
بود و آنچه آمده بود ضد بود ولکن این دیگر عدم بود و آن عدم نبود که گفتیم به شرط آن بود که وی
شود و دیگر بیاید و مر ضد را سبب بود سپیدی را دیگر بود و سیاهی را دیگر و اما عدم ملکت را
یک سبب بود چون حاصل بود بود سبب ملکت بود و چون غایب شود سبب عدم بود و علت
عدم عدم علت بود و اما مضاف را خاصیت آنست که هر یکی را بقیاس دیگر دانند و دیگر را
انجمن شوند اما تقابل است و نیست فرق آن دارد از ضد و عدم که تقابل است و نیست اندر
سخن بود و بر هر چیزی افتد و اما ضد آن چیز بود که موضوع وی و آن ضد دیگر یکی بود و هر دو اندر وی
یک پس دیگر آیند و میان ایشان غایت خلاف بود چنانکه سیاهی و سپیدی نه چنان چون

سیاهی و سرخی و زردی میانجیست میان. و چند ضد بسیار ضد بود که میان دو ضد دور میانجی بود و بسیار که
میانجیها بسیار بوند چنانکه لونها میان سپیدی و سیاهی که لختی بآن کناره نزدیکتر و لختی بآن کناره دیگر
ضد با ضد انباز بوند اندر موضوع و واجب نیست که همیشه چنین بوند و همچنین عدم
با ملکت نیز انباز باشند اندر موضوع ایشان بحقیقت بوند برابر یکدیگر و بودن انباز بودن ایشان
اندر جنس بود چنانکه نر و ماده که و بسیار بود که جنس را بنهند و نیستی معین را از وی بود و فصل
یا خاصه بوی مقرون کنند و این را نامی نهند و نام عوض کنند تا پندارند که دو ضد آن بود که هست
باز مقرون بود چنانکه جفت و طاق که جفت آن بود که عدد را بنیمه بود و طاق آن بود که عدد را بنیمه
نبود و چنین نیمه نابودن را نام نهادند و گفتند طاق و پنداشتند که طاق چیزیست برابر جفت و ضد
ویست و این چنین است که هر چند این نه آنست و آن نه این است میان ایشان تقابل است
و نیست است نه تقابل ضدی و هرگز آن عدد که طاق بود جفت نشود و آن عدد که جفت بود
طاق نشود و موضوع ایشان مختلف است نیز و بباید دانستن که ضد هر چیزی یکیست از برا
که اگر میانه نبود میان دو ضد میان ضد و ضدش چیزی بود برابر و هر آنچه که وی برابر است
چیزی دیگر نبود بلکه اگر چیزی دیگر برابر وی بود از وی دیگر آن بود که ضد بود و سخن ما اندر آن
که روی در یکیست که یکی ضد چیزی با چیز یکی چیز ضد نبود و اگر میانه بود ضد آن بود
که بغایت دورتر بود پس چیزی از این میانها خود ضد نبود که راه بوند سوی آن ضد و ضد آن بود
که بغایت دورتر بود بر آن راه و هر چه یک راه بغایت دورتر بود یکی بود پس ضد یکی چیز
یکی بود پیدا کردن حال متقدم و متاخر که پیشی و پسی است پیشتر و پسیتر بترتیب بود
یا بطبع بود یا بشرف بود یا بزمان بود یا بذات و علیت پیشتر بترتیب آغاز بود اندر
هر چیزی با آنچه با آغاز نزدیکتر است بعضی بنهاد مردم بود و باتفاق چنانکه بغداد پیش از کوفه
چون آغاز از آنجا گیری و بعضی اندر طبع بود چنانکه چون از بن سو گیری جسم پیش از حیوان بود
و حیوان پیش از انسان بود و هر چه متقدم بترتیب شاید که متاخر شود چون آغاز از ... گیری

دیگر گیری چنانکه اگر از آنجا گیری که کوفه پیش بود از بغداد و چون از زیر گیری مردم پیش بود از حیوان و حیوان
پیش بود از بغداد و حیوان از جسم و اما متقدم اندر جایگاه هم از این بابست الا آنکه باز آنجا
که آغاز کار از وی اندیشی نزدیکتر بود و پیشتر بود چنانکه آن صف که بقبله نزدیکتر بود پیشتر بود
و اما متقدم بطبع آنچیز بود که چون او را برگیری چیزی دیگر برخیزد و شاید که آنچیز دیگر را برگیری و وی
برنخیزد چنانکه یکی و دو که چون یکی را برگیری دو برخیزد و اگر دو را برگیری واجب نیاید که یکی برخیزد
و اما متقدم بشرف و فضل خود معروفست و اما متقدم بزمان هم نیز معروفست و اما متقدم بذات آن
آنچیز بود که هستی وی نه از چیزی بود معلوم و لکن هستی آنچیز معلوم از وی بود هر چند هر دو یک
زمان و یک جای بوند یا نبوند مثال آنکه بیکجا بوند جنبش جنباننده چیزی را سوختن و نبودن که هر دو
بیکجا جنبد و لکن جنبش جنباننده سبب جنبش جنبنده است و هستی وی نه از آن جنبش
و هستی آن جنبش از ویست و این قبل را خود روا داری که گوئی چون این بجنبد آن بجنبد
تا انگاه نگوئی چون آن بجنبد این بجنبد و گوئی نخست این باید که بجنبد تا انگاه آن بجنبد
نخست باید که آن بجنبد تا انگاه این بجنبد و این نه نخستین بزمان خواهی که نخستین بهستی خواهی
چنانکه گوئی نخست یکی باید بود و باز دو و باین آن نخواهی که باید که زمانی بود که اندر وی نخست
یکی بود آنگاه بدیگر زمان دو بود بلکه روا بود که همیشه یکی و دو بیکجا بوند اندر همه زمان پیدا
کردن حال سبب و علت و معلول هر چیزی که او را هستی بود نه از چیزی معلوم آنچیز
معلوم بود و آنچه او را علت آنچیز معلوم خوانیم و آنچیز را معلول وی خوانیم و هر چه جزو چیزی بود
هستی وی خود نه از آنچیز بود هر چند او بود که با آن چیز نبود و لکن هستی آنچیز بوی است
از وی بود و بوی بود چون هستی آنچیز بهستی وی بود پس شاید که هست جزو از هستی آنچیز بود
که آنچیز بذات خویش پیش است جزو است پس هر چه هر جایست او جزو چیز وی علت
آنچیز است پس علت دو گونه بود یکی آنکه اندر ذات معلول بود و پاره از وی بود و یکی آنکه بیرون
از ذات معلول بود و جزو وی از وی نبود آنچه اندر ذات معلول بود از دو بیرون نبود یا هست

بودن وی اندر وهم واجب شود هست بودن معلول بالفعل از بالقوت چنانکه چوب مر کرسی را چون چوب
موجود بود واجب شود مر کرسی را موجود بودن بالفعل ولکن نه واجب بود مر بالقوت موجود بودن زیرا
که وی پذیرای صورت کرسی است یا بهست بودن وی اندر وهم واجب آید هست بودن
معلول یعنی مر چنین وهم کی مر وی است شدن اندر عالم واجب آید که معلول است بود چنین صورت
کرسی و چشیر مر را علت عنصری خوانند و دوم را علت صوری خوانند اما آنچه بیرون از چیز
بود یا آن علت بعض اجزای نه بهر وی است یا نه آن بعض اجزای نه بهر وی است ولکن آن بود
از وی است پس این را علت فاعلی خوانند و علت تمامی خوانند چنین پوشیدم که مر علت خانه
که اگر سبب پوشیدن نبود در خانه موجود نبودی و دویم مر را علت فاعلی خوانند چنین درود گر خانه را
و هر علتها را غایت علت کنم اگر صورت غایت اندر نفس درود گر نیستی و مر درود گر زدی
و کار نکردی و صورت خانه موجود نیامدی و کل عنصر خانه نکردی پس سبب این سببها آنجا که غایت
بود غایت بود و هر فاعل که او را اندر فعل عوض بود باید که ستراد بعوض و نیستی غرض
وی یکی نبود که اگر هر دو یکی بود غرض غرض نبود که آنچه بود نیستش و نابودنش یکسان بود اختیار بودنش
بر نابودنش نشاید که اولیتر بود و هر چه چنین بود غرض نبود و سوال چرا اگر دلازم بودن چنین بودن
و نابودن برابر بود کردن از ناکردن اولیتر نبود که غرض را حقیقت آن بود که وی کنند بود ترا
از نابودن اولیتر و هر چه او را غرض بود او را چیزی بوده است آنچه بود اولیتر بعض پس او را کو
از ذات خویش تمام نبود و اگر کسی گوید که فایده غرض چیزی دیگر را بود و سوال چرا ایجاب بودن
فایده دادن چیزی دیگر را عوض دهنده بود یا نبود بلکه هر دو که ده نه دهد او را یک حال بود یا آن
اولیتر بعض که دهد اگر یک حال بود اندر فایده دادن عوض نبود و اگر یکی اولیتر بعض پس آنکه
فایده دهد بوی سزاتر بعض و لکن اگر نه دهد آن کار را بهتر است بوی نکرده بهتر چنانکه مر تمام عرض
و اولیتر است نبوده بهتر و آنجا نقصان همکی بهتر پس هر علتی که او را غرضیست غرض تمام کننده
وی است و شاید که علت بعض که ذات وی ذاتی بود که از وی معلول لازم آید نه عوض را اگر از انجو



و این علت و این کنش بر تر از چرا و غرض بود و علت چگونه بود یا بحقیقت و یا بمجاز مجاز
چنان بود مر وی را آن کار نکرده بود و لکن کاری کرده بعض که بحاصل شدن وی کار کننده دیگر را
سامان کار کردن بکار آمده بعض چنانکه مثلا کسی ستونی از زیر سقف بر گیرد گویند فلان سقف را
بیفکند و وی نه افکنده را افتادن سقف از گرانیست اندر وی است و لکن او بالا ستون
سامان فرو افکندن همی بداد پس چیزی از زیر بشد گرانی کار خویش بکرد و چنانکه گویند سقمونیا
حکم آورد بدانکه صفرا ببرد تا طبیعت توانست خشک کردن در رود جز این چگونه بهست
نیز و لکن اندرین کفایت است هر فاعلی که فاعل بعض یا بطبع بود یا بخواست یا بعرض
آنکه بطبع بود چنان بعض چنین آتش را بطبع خویش بسوزد و آنکه بخواست بود چنان بود که
مردم مر چیزی را بجنباند و آنچه بعرض بود چنان بود که آب چیزی را بسوزاند بجای عرض اندر
موجود آید نه بطبع و هر فاعلی که از وی فعل نیاید و باز بیاید بیا از سبب مانع بود از بیرون
یا سبب نایافت چیزی از بیرون چون آلت یا مادت و بجمله از سبب بیرون یا بنا از سبب بیرون
بود پس اگر ذات وی بهمه رویها چنان بعض بود و بیرون چنان بود و آنچنان بود بودن
چرا از وی اولیتر بود از نابودن چنان مر تا اکنون نابودن بود و اکنون بودن آمد چیزی از حال
بگشت یا طبع نو آمد یا عرض نو آمد یا خواستی نو آمد و آن حال نو آمد اگر کسی از بیرون خواندش
که هم وی آوردش سوال باز حال هم بجایست چرا از وی پیشتر نیامد و اکنون آمد خواهی آن
حال طبع باد و خواهی خواست و خواهی چیزی دیگر و خواهی اندر وی و خواهی جدا از وی و اگر
کسی دیگر آورد پس باید که فاعل دیگر بود که اندر وی یا بیرون از وی حالی موجود آورد تا وی
فاعل شود و این را پیشتر شرح کرده آید سپس تر پیدا کردن حال متناهی بودن
و متناهی بودن علتها فاعل پیش و سپس یا بطبعیت چنانکه اندر شمار است یا بعرض
چنانکه اندر اندازات که از هر کدام سو که خواهی آغاز کنی و هر چه اندر وی جز نسخه و هیچ یا بطبعیت
چنانکه یاد کرده اندر ابدا که ادر ابدا نی که بود همه بیکجای حاصل و موجود بود نه متناهی است

بالطبع

برهان وی آنست که اگر شماری بی نهایت بود اندر چیزهائی که ایشان را بالطبع پیشی و پسی است
یا بمقداری بود اجزاء آنکه وی موجود بهم اند شاید که یکانی و یکجای اندر وی اشارت کنیم بجسم یا بخرد
پس الجزء ناشناه خط آب را او بنقطه ج اندر وی اشارت کردیم و از ا تا ج تا آ اندازه
یا شماری بنهایت بگرفتیم اگر از سوی ب بی نهایت بود ج د به بعض از ج ب بنهایت
بود و اگر از د تا ب بی نهایت بود اگر بوهم د ب را منطبق کنیم بر ج ب تا هر دو
یکجای همی شوند اگر د ب برابر ب ج همی بود کم و بیش هر دو برابر بوند و این محال است که
د ب است و بیش ج ب است اگر د ب بایستد و ج ب همی شود که از ب بنهایتی بود و ج
ب بر وی زیادت دارد چند مقدار ج د متناهی پس ج ب نیز متناهی بود پس پیدا آمد
که چنین شمار و چنین مقدار بی نهایت نبود و علتها یعنی علتهای فاعلی بجز آنکه یکی علت بود و یکی
علت علت پیشی و پسی دارند بطبع باید که بی نهایت نبوند پس هر جای که چنین ترتیب بود
علتی بود اول و اگر علتها بوند بی نهایت یا هیچ از ایشان نبودی الا که او را علتی بودی تا آن
علتی بودی که او را علتی نبودی و اگر یکی بودی که او را علت نبودی وی نهایت بودی و بی نهایت
نبودندی و اگر هیچ نبودی الا که او را علت بودی جمله ایشان معلول بودی و حاصل بودی
بفعل بحکم آنکه جملات چنین یکجا چنانکه چیزهای بی نهایت آن جمله همه آینه معلول بودی
که وی از معلولات حاصلست و از آنجمله که وی جمله معلولست او را علتی باید بیرون از آن
جمله آن علت اگر معلول بود هم از آن جمله بود و ما بیرون از آنجمله گفتیم پس باید که نا معلول
بود و پس نهایت بود بر ایشان و بی نهایت نبوند پیدا کردن حال قوت و فعل لفظ
قوت مر معنیهای بسیار را گویند ولکن ما را اینجا دو قوت بکار است یکی قوت فعل است
و یکی قوت انفعال اما قوت فعل آن حالیست که اندر فاعل بود که از وی شاید که فعل از فاعل
بدید آید چنانکه حرارت آتش و قوت منفعل آن حال بود که سبب وی چیزی پذیرای چیزی
بود چنانکه اندر موم پذیرای صورت و هر چیزی که حاصل بود او را بفعل خوانند و این فعل

حاصل بود نه فعل کردن اندر چیز وی بدین سبب بسیار غلط افتد و چیزی شاید که نبود و هنوز نبود
شاید بودن او را اگر بوقت نابودن بود قوت خوانند و بدین جهت گویند هر چیزی که بقوت
یا بفعل و هر چه شاید بودن و هنوز نیست باید که این شاید بودن وی چیزی بود پس اگر شاید
بودن وی هیچ چیز حاصل نبود او را شاید بودن نا چیز بود پس او را شاید بودن نبود پس وی
ناشاید بود و لیکن هرگز نبود پس شاید بودن چیزی بود که هیچ وی حاصل شود تا ماند هر چیزی
که بود یا جوهر بود یا عرض بود و هست جوهر بذات خویش بود و هست شاید بودن نه بذات
خویشتن که بقیاس الجزء بود شاید که بود پس وی جوهر نبود مفرد پس وی عرض بود اندر
جوهر یا جوهری بود یا عارض اگر جوهری بود یا عارض و آن حال شاید بودن است لا محاله آن جوهر
چیز بود و مادت وی همه چیزی که اندر وی شاید بود چیز بود آن مایه وی بود و اگر جوهر بود
جوهر آن جوهر که اندر وی آن حال بود مادت بود و همه حال ما دامی پیش بود هستی
و محتاج بود بمادت که اندر وی بود پس هر چه بود پیش آنکه نبود بود برهان و را مادت بود
قوت بودن وی اندر وی بود و اگر کسی گوید که این شاید بود قدرت فاعلست غلط بود
از برای آنکه خردمند را گویند تا بر چیزی قدرت نبود بر وی قدرت نبود و خردمند را
گویند تا بر چیز قدرت نبود بر وی قدرت نبود و خردمند را گویند تا چیزی شاید بودن
نبود بنفس خویش بر وی قدرت نبود و بر محال قدرت نبود پس شاید بودن بخود نه قدرت
فاعلست و لا محاله چیزی دیگر بود او را اندر حال مادت موجبها آورد چنانکه پیدا کردیم
پس تره قوت فعل دو گونه بود یکی بر کردن بود و بر نا کردن نبود چنانکه حرارت مر سوختن را
هست و بر نا سوختن نیست و یکی آنکه بر هر دو بود چنانکه قوت مردم که خواهد بنویسد
و خواهد ننویسد ولکن چیزی خواست درست با این قوت مقرون بود و مانع نبود نشاید
که از وی فعل نیاید که هر گاه که توانا بود و خواست تمام بود که اندر خواست هیچ مانع نبود
و چیز شک نبود و فعل واجب نیاید الا که عجز بود یا مانع بود پس قوت [illegible]

مقرون شود چنان چون قوت پیش شود که طبیعتش خواهند بدان معنی فعل از وی واجب آید
و هرگاه که چنین قوت فعلی یا انفعالی گرد آید و قوت انفعالی تمام بود و قوت فعلی تمام بود
هر آینه فعل و انفعال واجب آید و بجمله هرچه از علت موجود آید به وجوب موجود آید از آنکه شاید
که واجب نیاید تا نشاید که بیاید و سببها آمدن همه حاصل شده باشند هنوز فعل نیاید پس
چون سبب حاصل شده چنان باشد که فعل از وی نیاید بیاید هر آینه بیاید الا شاید که نیاید
و آن محالست که ما هر که موجود بود و از وی فعل نیاید یا طبعش موجب نیست پس طبعش درست
نیست یا خواستش تمام نیست و اگر فعلش مر ذات اوش راست ذاتش حاصل نیست و وی
چنانست که شاید که از وی فعل آید و شاید که نیاید پس علت سبب هنوز الا بقوت و چنانکه
باید که بیاید از قوت او را بفعل آرد پس هرچه از علت آید به واجب آید نبودن حال مر
واجب و ممکن هرچه او را هستی است یا هستی وی بخود واجب است یا نیست و هرچه
هستی وی بخود واجب نیست بخود یا ممتنع است یا ممکن و هرچه بخود ممتنع بود نشاید که هرگز
موجود بود چنانکه پیش از این یاد کرده آمد بود پس باید که بخود ممکن بود و بشرط علت واجب
بود و بشرط آنکه علت نیست ممتنع بود و بخود وی چیزی دیگر است و شرط بودن علت
یا شرط نابودن علت چیزی دیگر و چون بخود وی بنگری بی هیچ شرط نه واجب بود نه
ممتنع و چون شرط حاصل شدن علت سبب موجب بنگری واجب شود و چون شرط
ناحاصلی علت سبب بنگری ممتنع شود چنانکه اندر چهار بنگری بشرط طبع او را ممتنع
نباید و اگر ممتنع بودی هرگز نبودی پس اگر اندر چهار بنگری بشرط دو بودن حاصل شدن او را واجب
شود و اگر اندر چهار بنگری بشرط دو دو حاصل ناشدن ممتنع بود پس هرچه او را وجود بود و وجود
وی واجب نبود بخود ممکن بود و ممکن الوجود بخود را ممکن الوجود بود بغیره و وجودش هنوز
حاصل نشده ایشان حکم بوده بود پس باید که چیز موجود خواهد شدن یا ممکن نشود و ممکن
بخود هرگز نشود تا از سبب آمدنست پس ممکنیش از علت باید که شود تا واجب شود بوجود



از علت و آن آن بود که پیوند وی با علت تمام شود که شرطها همه بجای آیند و علت علت شود بفعل
و علت آنگاه علت شود بفعل که چنان شود که چنان باید بفعل تا از وی معلول واجب آید پیدا
کردن آنکه واجب الوجود به هیچ چیز پیوند ذات ندارد و نشاید که واجب الوجود بخود پیوند دارد
به هیچ سببها زیرا که اگر با سبب هستی وی بخود واجب بود هستی وی بی سبب ناهستی پس او را آن
پیوند نبود و اگر با سبب هستی وی واجب نبود واجب الوجود نبود بخود و نشاید که واجب
پیوند بود بچیزی که آن چیز را پیوند بود بوی یک بدیگر زیرا که اگر هر یکی دیگر را سبب بودند هر یکی آنکه
سبب دیگر است پیش اندر بود که هستیش پیش از وی بود و بدانکه آن دیگر سبب وی است
هستیش پیش وی بود پس هستی وی پیش بود که هم پیش بود هم پس و هستی او با شرط بود و هستی نبود الا
که پیش هستی وی پس هستی وی هرگز نبود و اگر هر یکی مر یکدیگر را سبب نبودند و لیکن یکی را از
دیگر چاره نیست هر دو برابرند نه پیش و نه پس چنان چون برادر و برادر اندر ذات هر یکی بخود یا
بود یا نبود و آن اگر بخود واجب بود با بودن دیگر چیز و چه او را زیان ندارد پس او را با چیز دیگر
چنین پیوند نبود و اگر با بودن دیگر چیز و چه او را زیان دارد پس وی بخود واجب نبود پس بخود
ممکن بود و هرچه بخود ممکن بود او را از خود بودن از نابودن اولیتر نبود پس بودنش به سبب
سببش بود و نابودنش بنابودن سبب و اگر آن بخود و بخودش بود و بی خودش بخود واجب بودی — ازخودش بودن
خودش بخود واجب بود پس هرچه ممکن بود وجود وی به سبب بود و آن سبب ذات بیش
از وی بود پس هر یکی را از این دو سبب باید که بیرون است چیز از ایشان و هر دو برابر است پیشتر
که او سبب واجب بود بخود نه واجب بود و اگر یک علت بود و یکی معلول هر دو واجب نباشند
بوند و بدین برهان روشن داریم که واجب الوجود را اجزا نبود و بهره نبود زیرا که جزو و بهره سبب بود
چنانکه گفتیم پس واجب الوجود را به هیچ چیز پیوند ذات نیست پیدا کردن حال ممکن الوجود که
وجود وی بخود ممکن بود و وجود وی حاصل و واجب بغیر وی بود و مفهوم آنکه وجود چیزی حاصل
از وجود چیزی دیگر بود دو گونه بود یکی آنکه وجود چیزی بودی حاصل بود و حاصل و بودن هستیش بآن

چنانکه روشنائی از آفتاب که بپیوسته اندر زمین. و نزدیک مردم عامه حال صورت کننده
چنان آید که هستی چیز را بجای آورد و چون بکار آمد آنگاه او را اندر بودن نیاز افتد و این نیز را
مجبر باطل و شناعت بهم کند اما حجت آنکه گویند هر چه او را هستی حاصل شد او را از آن سبب
هستی بنیاز افتاد از نیرا کرده را کنند اما مثال آنست که گر خانه کنند آنگاه چون کرده بود
خانه را کننده پیش در کار حاجت نبود و اما باطل حجت بدانست که گوییم کرده را که با
بکننده حاجت آید و لیکن گوییم کرده را ماننده حاجت آید و اما آن مثال که آورده است
از حدیث خانه غلط اندر وی ظاهر است از نیرا که درودگر سبب هستی خانه نیست که
جنبش چوب و گل بان جایگاه هست و آن جنبش درودگر و خانه گر موجود نیست و اما
صورت خانه که نهاد چیز و معنی های خانه است و طبع آن چیزها که واجب کند ایستادن خانه را
بران صورت از نیرا که هر یکی جنبش دارند سوی زیر و چون بازداشته شوند بایستند پس سبب
هستی صورت خانه گرد آمدن این چوب است و خانه بهمان این سبب بود در خانه گر را
اندرین باب هیچ سببی نیست سبب وی اندر گرد آوردن اجزاء خانه است سوی یکدیگر و
سبب شدن شاید این چیز را و سبب وی نیست موجود بود پس خانه گر بتحقیق سبب خانه گر
نیست بلکه مجاز است چنانکه گفتیم و پدر نه بتحقیق پسر را است بمجاز است که از وی چیز
آن نیست که جنبش کرد تا از آن جنبش منی موجود آمد پس صورت پذیرفتن منی از چیزهای
دیگر بود تا با منی آمد و هستی صورت مردم از چیزیست که وی موجود است چنانکه بستر
دانسته آید و این بهر روی گفتیم نقض حجت ایشان بود و لیکن این کفایت نبود باید که ما بیان کنیم
خود از چیزی نشاید از نیرا که هر چه کرده بود او را دو صفت بود هر چه کننده بود او را
دو صفت یکی هستی از علت و دیگر آنکه وی نبود و پس کرده را پیوند با کننده یا از جهت
هستیش بود یا از جهت آنکه نبود یا از جهت هر دو و لیکن از جهت هر دو نتواند بودن ایجا جز از جهت
یکی از دو نبود و از جهت نابودنش بچیزی پیوند نیست که نابود را بودن نیز پیوند نبود و خود هیچ پیوند



پس چاره نیست کرده را پیوند و نیاز بچیزی دیگر از جهت هستیش او را هستیست و اما آنکه
آن هستی از پس نیستی است خود چیزیست او را سبب نباید که نتواند که آن هستی او را
بودن چنین نبود الا از پس نیستی نبود از آن تواند بودن آن هستی نبود و اما آن که هستی پس
نیستی نبودن شاید بودن پس کرده از جهت هستی نیازمند است بکننده از نیرا از این جهت نیاز
بود نیست از جهت آنکه هستیش پس نیستی بود بکننده نیازمند نیست آن خود واجب
و چون نیازمندی از جهت هستی بود نشاید آن هستی را نیاز بود از آنکه پیوند دارد
سبب و این را درستیهای دیگرگونه هست و لیکن این کفایت است و اما کننده نه علت وی از بهر
کننده گیست اگر بکننده آن خواهی که از وی چیزی برآید بشرط آن که نبود بلکه علت وی از جهت آن
که از وی چیزی را هستی است و اما آنکه وی پیشتر نبود از جهت آنست که وی پیشتر علت نبود از آنجا
و حالت چنانکه گفتیم یکی آنکه او نبود سبب هست بودن چیز و دیگر آنکه اندر آن وقت هست
پس شیئی حال اندر حکم با علت و نیست نه اندر حکم علت و چون حکم علت است مثل آنکه گر بخواست
اول تا چیزی نبود از آن چیزها بخواست وی بعد آنگاه بخواست چیزی بخواست و تو اما گر
بعد آنچه موجود شد با اندر آن وقت حق بعد از کوشش آنچه موجود است علت وی از جهت آنست
که خواست حاصلست و خواسته حاصل و اما آنکه خواست حاصل شد و خواسته حاصل شد
پس آنکه نبود او را اندر آن هیچ اثر نیست مر آن وجود را چنانست و چنان بود پس هست شدن
چیز از علت شدن وی است و هستی چیز از علت وی است و علت دیگر بود و علت شدن دیگر
و هستی دیگر بود و هست شدن دیگر پس علت بودن برابر هست بودنست نه برابر هست
شدن پس اگر بکننده آن خواهی که چیزی بوی هست شود نه آنکه چیزی بوی هست بود کننده بلکه
نه علت بود مر علت شدن بود و اگر کننده که چیزی دیگر داری و کننده شدن چیزی دیگر خواهی
کننده که با نجات هست شدن پس آنکه نبود مر هیچ نسبت نبود بلکه کننده که برابر هست بودن
بود که چیزی هست بود و چیزی را آنچه جداست از وی خواهی دائم و خواهی وقتی آنچه جز از کننده بود

بحقیقت ولکن بنزدیک عام نام کننده بر کننده گشتن افتد زیرا ایشان کننده حرف را
نیافته اند آن کننده که عام دانند بکننده شدن نبود پس ایشان را این تمیز نبود پس
بپدید آمد هست نبوده ذات معلول هرگز الا از علت هست نبود و اگر معلول ماند و علت نیست
نبود آن علت چیزی دیگر بود نه علت هستی آن چیز بود و بپدید آمدنش کننده بحقیقت آن بود
که ازوی هستی حاصل بود جدا از ذات وی اگر اندر ذات وی بودی وی پذیرا بودی نه کننده پیدا
کردن آنکه در واجب الوجود کثرت نشاید واجب الوجود نشاید که اندر وی کثرت بود چنانکه
حاصل آید از چیزهای بسیار چنانکه تن مردم از چیزهای بسیار که آن چیزها قایم بوند هر یکی بخودی
خویش ایستاده چنین چوب و گل و خانه را و نه قایم بوند بعضی یک اندر دیگر جدایی دارند و بذات
ندارد چنانکه مادت و صورت مر جسمهای طبیعی را ازیرا که ذات واجب الوجود پیوند دار شود
باسباب چنانکه گفته آمد و نشاید اندر وی صفتهای بوند مختلف ازیرا اگر ذات واجب الوجود
بایشان حاصل شود هم از جمله چیزها شود و اگر ذات وی خود حاصل بود و ایشان پس دیگر بود
اندر وی پس وی پذیرا بود و اندر جمله آنکه گفتیم پیدا شده که پذیرا واجب الوجود بذات نبود
و نه از خود باید بود ازیرا که هم پذیرا بود و هم نیز نشاید که از یک چیز جز یکی آید لازم
ازیرا که گفته آمد که هر چه از علتی موجب آید تا واجب نشود موجود نباشد پس اگر از آن معنی
یکی واجب شود از همان معنی همان جهت آن دیگر واجب شده واجب بود که چیزی با جهت
که چنانست که از وی چیزی واجب شود با آنچه واجب شود جز دیگر و اگر بدو جهت واجب شود
یکی از این طبع و از این خواست مثلا و آن دیگر از آن طبع و از آن خواست آنجا چیزی دیگر نهاده
بود و سخن اندرین چیز نهاده بود و سؤال پس باز گردد پس اندر واجب الوجود کثرت نبود
پیدا کردن آنکه نشاید صفت واجب الوجود دو چیز بود اگر واجب الوجود دو چیز بود اگر
واجب الوجودی دو چیز را بود در یک معنیت چنانکه پیدا کردیم هر یکی را با فصلی بود یا خاصه پیدا
کردیم هر چه اندر حقیقتهای کلیت اندر یابند پس واجب الوجودی بدان فصل و خاصه

واجب الوجودی بود اگر آن فصل و خاصه بوهم بیندازیم هست از وی بیرون نبود یا بر جا ماند
واجب الوجود یا نماند اگر بماند بی فصل و خاصه او بوند و این محالست و اگر نماند فصل و خاصه
شرط بود اندر وجوب وجود واجب الوجود و این ماهیت واجب الوجود است پس
فصل و خاصه اندر ماهیت معنی عام اندر آید و این محالست آری اگر اینجا اینت جز ماهیت
بودی شایستی ولکن اینت از ماهیت با ماهیت است پس نشاید که واجب الوجود را و
افتد بذات خویش و نه بفصل و خاصه پس نشاید که واجب الوجودی وصف دو چیز بود
با آنکه پدید کرده آمد که هر معنی کلی بود او را علت بود اندر هر چیز خویش پس واجب الوجود
کلی نیست و اگر واجب الوجود معلول بودی و واجب الوجودی ممکن الوجودی بودی و پدید کردیم
که این محالست ازیرا که اندر وی کثرت بود چنانکه وی حاصل آید مگر از چیزهای بسیار که آن
چیزها قایم بوند هر یکی بخودی خویش ایستاده چنین چوب و گل و خانه را و نه قایم بوند
که بعضی یک اندر دیگر جدایی دارد و بذات ندارند چنانکه مادت و صورت مر جسمهای طبیعی را
ازیرا که ذات واجب الوجود پیوند دار شود باسباب چنانکه گفته آمد و نشاید که اندر وی
صفتها بوند مختلف ازیرا که اگر ذات واجب الوجود بایشان حاصل شود هم از جمله چیزها
شود و اگر ذات وی خود حاصل بود ایشان عرضی بوند یا وجود ایشان پس دیگر بود اندر
وی پس وی پذیرا بود و اندر جمله آنکه گفتیم پیدا شده که پذیرا واجب الوجود بذات نبود و نه
از خود باید بود ازیرا که هم پذیرا بود و هم نیز نشاید که از یک چیز جز یکی آید لازم زیرا
که گفته آمد که هر چه از علتی موجب آید تا واجب نشود موجود نباشد پس اگر از آن معنی یکی واجب
شده واجب بود که چیزی با آنکه چنانست که از وی چیزی واجب شود با آنچه واجب شود دیگر
واجب شود جز دیگر و اگر بدو جهت واجب شود یکی از این طبع و از این خواست مثلا و آن
دیگر از آن طبع و از آن خواست آنجا چیزی دیگر نهاده بود و سخن اندرین چیز نهاده
و سؤال پس باز گردد پس اندر واجب الوجود کثرت نبود و پیدا کردن آنکه واجب الوجود

تغیر پذیرد و بهمه رویها واجب بود و هرچه گردش پذیرد و سبب پذیرد و سببی بکار بود و پس دیگر شود
از حال بحال و هستی وی خالی نبود از پیوند حالها و سبب پس هستی وی پیوند دار بود و پیدا شد که واجب
الوجود پیوند دار نیست پس واجب الوجود تغیر نپذیرد و پیدا کردن آنکه واجب الوجود را ماهیت
جز انیت نشاید بود الخ او را ماهیت جز انیت است نه واجب الوجود است پیدا
شدست که هرچه او را ماهیت جز انیت بود انیت او را معنی عرضی بود و پیدا شدست
که هرچه معنی عرضی بود او را علت بود یا ذات آن چیز که وی عرض اندروی است یا چیزی دیگر و شاید
که ماهیت بود مر واجب الوجود را و علت انیت شده بود او را پیش از هستی او از آنکه
هستی خود بوده بود پس این هستی دوبار بکار بود و سوال اندر هستی پیشین بماندی و اگر او را
هستی نبود نشایدی که وی علت هیچ چیز بود که هرچه او را هستی نیست علت نبود و هرچه علت
نبود علت هستی نبود پس ماهیت واجب الوجود علت انیت واجب الوجود نبود پس
علت چیزی دیگر بود پس انیت واجب الوجود را علت بود پس واجب الوجود
بچیزی دیگر هست بود و این محالست پیدا کردن آنکه واجب الوجود نه جوهر است و نه
عرض جوهر آن بود که چون موجود شود حقیقت او را وجود نه اندر موضوع بود نه آنکه
وجود است حاصل نه اندر موضوع و از این قبل را آنکه بگفتیم جسم جوهر است و شک
نتواند کردن در آن جسم را جوهر است موجود ست یا نیست تا آنگاه او را وجودی اندر
موضوع هست یا نیست پس جوهر آنست که او را ماهیتست چون جسمی و نفسی و انسانی
و فرسی و آن ماهیت را حال آنست که انیتش اندر موضوع نبود بدانکه او را انیت
هست یا نیست و هرچه چنین بود او را ماهیتی جز انیت است پس الخ او را ماهیتی جز انیت
نیست وی جوهر نیست و اما عرضی خود ظاهر است که واجب الوجود اندر چیزی نبود
و چون وجود واجب الوجود با وجود چیزهای دیگر نه بر سبیل تواطو جنسست است پس جز وجود
نه اندر موضوع او را بود با وجود نه اندر موضوع مر مردم او را و جز مردم راست نه

بمعنی جنس افتد از بهر آنکه چون وجود سپاهی بیش هم افتد نه برابر و جنس وارد و آنکه اندر موضوع
نبود سپاهی بیش هم بود پس وجود نه اندر موضوع مر چیزها را مر چیزها را جنس نیست الا آنکه معنی
که گفتیم وجوهر مر آن معنی چیزها را که جوهر نه جنسست پس واجب الوجود جوهر نیست
و بکلّه اندر هیچ مقولات نیست از بهر آنکه همه مقولتها را وجود عرضیست و زیادتست
بر ماهیت و بیرون است از ماهیت و واجب الوجود را وجود ماهیت است پس این مقدار
که گفته آمد پیدا آمد که واجب الوجود را جنس نیست پس او را فصل نیست پس او را حد نیست
و پیدا آمد که او را محل و موضوع نیست پس او را ضد نیست و پیدا آمد که او را نوع نیست
پس او را یار و مانند نیست و پیدا آمد که او را سبب نیست پس او را گردش نیست و بهره و جز نیست
نیست باز نمودن آنکه واجب الوجود را چگونه شاید که صفتها بسیار بود و آنکه اندر
ذات وی بسیاری آید مر چیزها را چهار گونه صفت بود یکی چنانکه مردم را جسم گویند و آن
صفتی بود ذاتی و شرط اندر ماهیت چیز و دیگر چنان بود که گویند سپید این صفتی بود عرضی
که اندروی بود و لکن بچیزی دیگر بیرون پیوند ندارد و سیم چنانکه گویند عالم که این صفتی بود او را
از جهت آنکه اندر چیزی بود و بیرون عرض مر آن چیز را پیوند است بچیزها چنانکه علم را بمعلوم تا هم
صورت علم را بود و هم از وی پیوند است علم را بهست چیزها و چهارم چنانکه گویند پدر و راست
که پدر را جز پیوند صفتی نیست که بوی پدر شود و راست را جز پیوند صفتی نیست که بوی
شود و بیرون از این چهار صفتها بود و چیزها را که ایشان بحقیقت بی صفت بوند چنانکه گویند
سوات مر سنگ را و اندر سوات مر سنگ را هیچ معنی نیست جز آنکه اندروی زندگی نیست
پس مر واجب الوجود نشاید که صفتها بسیار بود از آنکه او ذاتی بود یا عرضی بود و آن عرض
که اندر ذات ایستاده بود و این خود پیدا آمد و اما صفتها پیوندی و آنکه وی بچیزی دیگر بود تا
آن چیز دیگر بود از بسیاری صفتها چاره نیست که او را با چیزهای بسیار وجود هست و همه چیزها
از وی وجود هست و این صفتها اضافی اند و دیگر مر او را صفتهای بسیار است یعنی

ایشان بی صفت است چنانکه گویند یا حقیقت وی آنست که او را یاری نیست یا اندر وی جزو
و بهره نیست و گویند از راه حقیقت وی آنست که هستی او را آغاز نیست و این دیگر
گونه صفتها اندر ذات بسیاری نیاورند که ایشان چیزی نفی کنند اندر ذات بلکه با چیزی
اندر پیوند معنی بود چنانکه چیزی بود اندر ذات با نفی و سببی وی نه هستی صفتهاء بسیار
بود بلکه بر گرفتن صفتهاء بسیار و لکن نام وی همی افکند که الا که صفت هست اندر ذات چنانکه
کسی را توانگر خواندی این نام او را از جهت چیزی که او را با وی چو نیاز است نه صفتی
بود اندر ذات و چنانکه گویند درویش که این او را نسبت نابودن چیزی بود نه از جهت
صفتی اندر ذات وی و این اندرین معنی کفایت است پیدا کردن آنکه واجب الوجود یکی بود
بحقیقت و همه چیزها وجود از وی یابند زیرا که اگر دو بودی چنانکه گفتیم و همه چیزها دیگر بمانند
تا واجب الوجود پس همه ممکن الوجود بوند و همه را علت بود و علتها نا متناهی نشوند پس لابد
رسند و آن اول واجب الوجود بود یا بر خویشتن گردند چنانکه مثلا ا علت ب بود
و ب علت ج و ج علت د و د باز علت ا بود پس این همه بجملگی یک جمله معلول بود
و ایشان را علتی از بیرون باید که این خود پدید شدست و دیگر که مثلا علت ا است معلول
معلول معلول ا و معلول معلول معلول ا بود پس یک چیز مر یک چیز را علت و معلول بود
و این محالست پس هر معلولی بواجب الوجود رسد و واجب الوجود یکیست پس همه
معلولات و ممکنات بیکی واجب الوجود رسند پیدا کردن آنکه واجب الوجود دست و این
همه چیزها که هست شدند همه اجسام و اعراض و بجمله معقولات این عالم محسوس ظاهرست و این همه را
هستی جز از اینست که اندر ده مقولات همی افتند و گفته بودیم که این همه ممکن الوجود
و اعراض را قوام با اجسام است و اجسام پذیرای تغیرند و نیز اجسام از مادت و صورت
مرکبند و هر دو جزو جسمند و مادت بنفس خویش قایم بفعل نیست و صورت نیز همچنان
و ما گفته بودیم که هر چه چنین بود ممکن الوجود بود و گفته بودیم که ممکن الوجود را وجود بعلت

بود و بخود او را هستی نبود و بچیزی دیگر هستی بود و محدث این بود و نیز گفته بودیم که علتها آخر
بواجب الوجود رسد و واجب الوجود یکی بود پس پیدا آمد که مر عالم را اولیت که عالم
نماند و هستی عالم از وی است و وجود وی واجبست و او را وجود بخود ذاتست بلکه وی بحقیقت
هست محض است و همه چیزها را روشنی شدن عرضی بودیست و این مثل آنگاه درست بودی
که آفتاب بنفس روشن بودی قایم بخود و گرچه چنین است که روشنایی آفتاب را موضوع هست
و هستی واجب الوجود را موضوع نیست بلکه بخود قایمست پدید کردن آنکه معنی مفهوم ماند
کردن از معنی عالمی واجب الوجود تا پیشتر پیدا آید که سبب معلوم شدن چیز آن بود که
صورت و حقیقت وی از مایه جدا بود و همچنان سبب عالم بودن چیز آنست که هستی وی
اندر مایه نبود و هر گاه که هستی مجرد از مایه صورت بود اندر هستی مجرد از مایه آن هستی عالم بود
چنانکه صورت مردم مجرد کرده از مایه مردم که اندر نفس بود علم بود و چون نفس را صورت
وی خود مجرد است از مایه خود او مرورا است پس نفس خود بنفس عالمست از برای آنکه
وی از مایه جداست چنانکه پدید کنیم بجای خویش عالم بود با آنچه از وی جدا نبود و بوی رسد ما آن را
نیز چه وی مجردات معلومست که آنرا که از وی جدا نبود و خود از خود جدا نیست پس خود
مر خود را عالمست و معلومست و واجب الوجود مجرد است از مایه بغایت مجرد و وی فات
ماده
و وی از خود محجوب نیست و جدا نیست پس وی خود مر خود را عالمست و معلومست بلکه
علمست مجرد و بان که مجرد است آنست که ذات وی بهر چه پیوندد علم بود و بان که از خود محجوب نیست
که از خود جدا نیست خود مر خود را عالمست و معلوم و بحقیقت معلوم آن بود که علم بود
معلوم تو بحقیقت آن صورتست که آنچه که اندر تست نه آن چیز که آن صورت وی است
و چیز معلوم دیگرست و نه بحقیقت است و محسوس آن اثرست که اندر حس آید نه آن چیز
بیرونی و آن از حس است پس بحقیقت معلوم خود عالم را علم بود و چون معلوم نفس عالم بود
عالم و معلوم و علم یک چیز بود با یکدیگر آنگاه پس واجب الوجود عالمست بذات خویش

وهستی ده همه چیزهاست بدان ترتیب که هستند پس ذات وی هستی ده همه چیزهاست معلوم
وی است پس همه چیزها از ذات وی معلوم وی است نه چنانکه چیزها علت بوند مر او را
علم بود بایشان بلکه علم وی علت چیزها را هستند چنین علم درودگر بصورت خانه که خود
اندیشیده بود صورت خانه را اندر علم درودگرست سبب خانه بیرونست نه صورت خانه
علت علم درودگرست اما صورت آسمان علت صورت علم ماست بآنکه آسمان هست
وقیاس همه چیزها بعلم او چنان بود چنین قیاس چیزها را ما باندیشه بیرون آریم تا ایشان را
بعلم ما که صورت بیرونی ایشان از صورتست اندر علم ما بود پس اگر دل آن چه خود
بود مر واجب الوجود را علم بچیزها بسیار باید بآنکه اندر ذات وی بسیاری افتاد اول خبر باید
دانستن که علم واجب الوجود نه چنین علم ما بود و نه بقیاس علم ما و دیگر اندر علم دو گونه علت
یکی بسیاری واجب کند و یکی نکند آنکه بسیاری واجب کند او را علم نفسانی خوانند و آنکه واجب
نکند او را علم عقلی خوانند و شرح این بحقیقت بیشتر گفته آید هر چه ولکن اینجا بجمله مثالی
بنماییم مردم عاقل را او را با کسی مناظره بود یا مذاکرت بود و آنکس بسیار سخنان بگوید او را آن
همه را جواب باید یکی خاطر اندر نفس وی موجود آید و وی بدان خاطر یکی یقین دارد
بجواب همه بآنکه صورتهای جوابها اندر نفس وی جدا جدا ایستاده پس آنگاه تا آن
وگفتار افتاد از آن یک خاطر اندر نفس صورت صورت بترتیب همی آید و نفس همی صورت
صورت نگاه همی کند و بفعل او را دانش دانش حاصل همی شود و زبان از آن بصورت
صورت عبارت همی کند و این هر دو را دانش اند بفعل که آنکس را اول آن خاطر افتاد
بیقین بود که آنکس را همه جواب همی داند و آن دوم نیز دانش بفعل است و آن نخستین نیز
دانش است بآنکه آغاز و سبب پیدا شدن صورتهای عقلیست و این دانش فاعلیست
و آن دیگر هم دانش است بآنکه پذیرای صورتهای عقلی بسیار است و این دانش انفعالی
و اینجا صورتهای بسیار بوند اندر داننده و این بسیاری واجب کند و اینجا اضافت بود





بصورتهای بسیار را آنکه یک چیز بود و آن بسیاری واجب نکند پس پدید آمد که چگونه شاید
که عالم بود بچیزهای بسیار بی بسیاری و حال عالمی واجب الوجود بهمه چیزها چنین حال آن یکی
خاطر دان با آن چیزهای بسیار بلکه از آن عالمتر و یگانه تر و مجردتر آن خاطر بسیار تر
بود که اندر وی بهانه آن خاطر و آن واجب الوجود مجرد است پس اگر دل داننده شد از
ممکن مر داننده را چیزی را ممکن بود و ممکن بود که نبود شاید که دانسته آید بود یا نبود
و شاید که دانسته آید که ممکنست که ممکن مر ممکن را واجبیست و بودن و نابودن و واجب
نیست مر ممکنست و چنین ممکن نه واجبیست شاید که دانسته آید و چنین بودن و نابودن
نه واجبیست نشاید که دانسته آید که اگر دانسته آید که بود و شاید که نبود چنین نبود دانش
دروغ بود و دروغ دانش نبود که گمان بود مگر نشاید که نبود و آنگاه شاید که بود و نبود
نبود ولکن هر چیزی که ممکن بود بنفس خویش واجب بود و بودن و نابودن وی بسبب چیز او را
از راه سبب داننده او را از جهت واجبی دانند پس ممکن را شاید دانستن از آنجهت
که وی واجبیست مثال این اگر کسی گوید که فلان فردا گنج یابد نتواند دانستن که یابد یا نیابد
که این بنفس خویش ممکن است ولکن چون بداند که او را سبب افتد که نیت آن کند اندر دل
وی که بفلان راه شود و سبب افتد که بر فلان خط شود و سبب افتد که پای بفلان جایگاه نهد
و دانسته باشد که فلان جایگاه پوشیده است و بزیر وی گنجست و دانسته باشد که اگر
سپردن وی را از آن ستاده است که آن پوشش بیشتر است از آنجا بدرست بداند که وی گنج بیابد
این ممکن را چنین از جهت واجبش نگر که شاید دانستن و دانسته که هر که چیزها او را واجب
شود نبود پس هر چیزی را سبب هست ولکن اسباب چیزها ما را معلوم نیست تمام پس آن
ایشان ما را معلوم نیست و اگر بعضی اسباب بدانیم غلبه گمان افتد و یقین نبود زیرا
هم ندانیم که این سببها که دانسته ایم واجب نکند بودن وی را شاید که سببی دیگر باید یا نباید
که مانع افتد اگر این شاید بود نبود خود یقین دانستن و چنین هر چه بود او را بازگشتن بهست

بواجب الوجود که واجب هر بود آمد و درافزودن پس همه چیزها را نسبت واجب بود
بانکه ایشان بوی واجب شوند پس همه چیزها او را معلوم شوند پیدا کردیم که واجب الوجود
چیزهای متغیر را چگونه باید که داند تا متغیر نشود شاید که علم واجب الوجود اندر زمان
افتد تا که او گوید که اکنون چنین است وقف دا چنانست و او را حکم بود بانکه وی اکنون نیست
و او را فرداست و آنگاه آنچه فردا وی بود اکنون وی شود زیرا که هرچه وی چیزی عالم
بود او را صفتی بود بنفس خویش جز او بودن اضافه وی با آنچیز و جز بودن آنچیز نه چنان
چه هر چیزی را که با چیزی بود جز آن نبود که میان وی و میان آنچیز اضافتی بود تا اگر
آنچیز معدوم شود وی برجاست وی بود اکنون نه برجاست و برجاست هیچ تغیر نپذیرفته
بود ولکن پیوندی و اضافتی که او را با چیزی بوده است نبود و ذات وی همچنان بود بل علم
چیزی بود که چیزی عالم بود وقتی بود که ذات معلوم نبود و نه تنها آن بود که ذات
معلوم نبود بلکه آن عالم را معنی بود و وصف بود مر ذات او را تا نیز نبود که عالم چیزی
افزون بودن نه آنچیز دیگر بود باوی یکتا بال بودن آنچیز بود با وی خاصیت با مر ذات او را
که آن عالم بود و هر معلومی خاص و هم خاص بود یا کی حال خاص و وی همه معلومها پیوسته بود اگر
یکی معلوم نبود آن حال خاص نبود پس اگر واجب الوجود عالم بود اندر اکنون یا عالم بود
با اکنون پیوسته بود باید اندر اکنون فلان نیست و بخواهد بودن بفلان وقت چیز از
وقت بیاید باوی همچنان داند که فلان نیست و بخواهد بودن و این خطا بود نه علم یا چنان
نداند بلکه دیگرگونه داند پس وی متغیر بود چنانکه پیدا کردیم پس شاید که علم واجب الوجود
بمتغیرات این چنین بود اما چگونه شاید بود چنان شاید که بر وی بود کلی نه جزوی و چگونه
بود بر وجه کلی چنان بود مثلا منجم که بداند فلان ستاره نخست اینجا بود و تا آنجا شود و گر
چندین ساعت با فلان قران کند و پس چندین زمان مثلا اندر کسوف شود و چندین
ساعت اندر کسوف بماند آنگاه منجلی شود بدانکه بداند که اکنون چیست هرگاه
که داند



که اکنون چیست ساعتی دیگر آن دانش با وی نماند و دیگر دانش آید و متغیر شود و اگر ایدون
که کلی هیئت دانش وی یکی بود که داند پس فلان جای بفلان جای بود و پس از آن حرکت
علم یکی بود و متغیر نشود چنانکه خواهی اندر پیش و خواهی اندر وقت و خواهی گذشته درست بود
که فلان ستاره پس آنکه قران فلان ستاره دارد بچندین ساعت بقران فلان ستاره
شود اگر این گذشته بود راست بود و اگر اندر پیش بود راست بود و اگر اندر وقت بود
راست بود اما اگر گوید که اکنون وی مقارن فلان ستاره است و فردا مقارن دیگر
ستاره بود و چون فردا بیاید نشاید همین سخن گوید و راست نبود بود و همچنان اندر
دانش این چیز وی دانسته بود که اکنون مقارن فلانست و فردا مقارن فلان بود اگر
فردا همین داند خطا دانسته بود پس فرق دانستن میان دانستن کارهای متغیر جزوی
بعلمی زمانی و بعلمی کلی و واجب الوجود همه چیزها را داند بعلمی کلی تا هیچ چیز خرد و بزرگ از علم
وی غایب نبود و برین روی گفته آمد دانستن بعض خواست واجب الوجود هر فعلی
که از فاعلی آید یا بطبع بود یا بخواست یا بعرض و تفسیر این خود کرده آمده و هر فعلی که بداند
آید نه بطبع بود و نه بعرض و آن فعل را از دانش آید از خواست خالی نبود و هر که فعلی آید
از وی و وی داند آن فعل را او فاعل خویشتن بدان فعل از وی بدانش آید و هر فعلی
از خواست آید یا وی با دانش بود یا با گمان یا با تخیل مثال آنکه از دانش آید فعل مهندس کو
بار شک بر حکم آنچه دانسته بود و مثال آنکه از گمان آید پرهیز کردن از چیزی که اندر وی
خطر بود و مثال آنکه از تخیل آید ناخواستن چیزی که آنچیز پلید مانند بود و ناخواستن چیزی را
که بچیزی نیکو ماند تا از قبل مانیدن بدان او را طلب کند و نشاید که فعل واجب الوجود از گمان
یا از تخیل افتد که گمان و تخیل عرضی بود و تغیر پذیرد و واجب الوجود بهمه رویها واجب است
چنانکه پیدا شده است پس باید که خواست واجب الوجود از دانش بود و آن چه او ابتدا
تغیر خواست تا بگوئیم که چگونه بود و مثال آن چیست تا که چیزی بخواهیم نخست اعتقاد بر بودن آن شی

یکباره تا بنجیز را این چیز بکار است و بکار رست آن بود که آن چیز نیکوست یا با بود پنداشت
ما را آنگاه سبب اعتقاد ما را آرزو افتد و چنین آرزو به نیرو شود اندامها را کار کنیم اندر جنبش
افتد و آن کار حاصل شود و از این سبب فعل ما تابع غرض ما بود و ما پیدا کرده ایم که واجب
الوجود که تمام هستیست یا افزونتر از تمامیست نشاید که فعل او را غرض بود به چیزی
که وی چنان داند که چیزی او را بکار است یا او را بچیزی آرزو افتد پس خواست وی از ذات
بر آن روی بود که داند که هستی چنین چیز اندر نفس خویش خیر است و نیکوست و بهتر
چنان چیز باید که چنین بود تا خیر و فاضل بود و بودن فلان به از نابودن بود آنگاه او را
چیزی دیگر نباید تا آنچه دانسته وی است بوجود آید که نفس دانسته بودن وی هستی چیزها
و بهترین نظام که شاید بودن اندر هستی بر آن ترتیب که تواند بودن سبب بوجب بود
هست شدن همه چیزها را چنانکه هستند چنانکه دانستن قوت داننده اندر ما سبب آن
بود که او بطلب جنبش قوت آرزو را که چیزی باید دانیم صواب آنست که قوت آرزو
بجنبد دانستن مطلق را بیکبارگی نیاید باز دارنده که اندر وهم آید قوت آرزو بجنبش از آن
دانش بی میانجی قوت آرزو و چیزی دیگر همچنان که حال پیدا شدن هستی همه چیز از دانش وی
و ما را این قوت آرزو از بهر آن بایست تا آنچه ما را خوش آید بآلتها بجوییم و آنجا
این بکار بود پس خواست ایزد هستی چیزی دیگر نیست مگر دانستن چون نظام هستی
چیزها چگونه باید بود دانستن آن که بودن ایشان نیکوست نه مر او را و لکن بنفس خویش
که معنی نیکوتر بودن هر چیزی بود چنان که باید و بغایت آنست که دانسته است
که مثلا مردم را اندامها چگونه باید تا او را نیکوتر بود و مر آسمانها را جنبش چگونه باید تا او را
نیکوتر بود و نظام خیر بود نه آنکه دیگر باره او را قصد و طلب و آرزو و غرض بود که این
بوی اندر خور نبود و بجمله نگریدن وی بزیر خویشتن و تیمار داشتن زیر و در زیر رسم
ماست بتمامی و بی نیازی وی سزا نبود و این خود بشرح پیشتر گذشته است و اگر



گوید ما نیز فعل کنیم به غرض هر چند ما را آرزو بود چنانکه بکار کسی نیکویی کنیم و ما را اندر آنجا
هیچ فایده خویش نبود و اگر واجب الوجود بزیر بنگرد و تیمار زیر خورد از طبع صلاح
زیر نه از بهر فایده خویش باک نبود و روا گوییم که هیچ فعل نکنیم ما بر بن صورت بی هیچ غرض
زیرا که هر چند فایده کسی دیگر خواهیم آن قبل را خواهیم تا ما را مدان یا نیکنامی حاصل شود
یا فردا حاصل شود یا چیزی که آن اولیتر است بکنیم تا ما را اختیار نیکو بود و کننده ذات
باشیم که کردن واجب منقبت و فضیلت و هنر است ما را که اگر نکنیم آن مذمت بما آید
هنر آن فضیلت ما را بود و عادل حال آن فایده کسی را طلب کردن بغرض بود و بیچ
که غرض چنانکه فاعلیت و بکار آورنده فاعلیت و نشاید که واجب الوجود تمام را
بکار آورنده بود پس دانسته آمد است که خواست واجب الوجود چگونه بود و دانسته
آمد که صفتی نبود جز علم و دانسته آمد که آن همیشگی بود و دانسته آمد با چرا ایزد خواستی
چنین است پیدا کردن قادری و توانایی واجب مشهور و معروف میان مردم اندر
چنانست که توانا آن بود که اگر خواهد کند و اگر نخواهد نکند نه آنست که هم خواهد
که کند و هم خواهد که نکند که بسیار چیزها هست که ایشان گویند آفریدگار که کنا نخواهد
و نکند و بر ایشان قادر است چنانکه ستم کردن پس شرطیه بر قیاس قضیه حملیت بلکه
بر قیاس قضیه شرطی که اگر خواهد کند و اگر نخواهد نکند و شرط را راستی نباید همه
پاره وی راست بودند شاید که هر دو دروغ بودند چنانکه گویند اگر پیر بپرد اندر هوا گرد
گرد این راستست و مقدم و تالیش هر دو دروغ و شاید که مقدم دروغ بود و تالی
راست چنانکه گویند اگر مردم پرنده بودی حیوان بودی پس گفتار ما که اگر نخواهد نکند
واجب نکند که حق بود که نخواهد یا حق بود که نکند شاید که نخواهد و نکند و حق بود که اگر نخواهد
و شایستی که نخواستی نکردی و اگر نخواستی و شایستی که نخواستی نکردی پس واجب الوجود اگر
خواهد بکند و اگر نخواهد نکند و این هر دو شرط راست آید و اگر کسی گوید که اگر نخواهد

مستقبل را گوید و بودن آن را از پس زمان را بود و نشاید که واجب الوجود را خواستی نو بود
و خاصه برین اصلها که رفته است جواب جسیم او را گوئیم یکی آنکه این سؤال هم برآن است
که مقدم شرط راست نیست و نشاید بودن و جواب این گذشته است و دیگر آنکه
لفظ اگر و نخواهد و نخواست اینجا مجاز گوئیم و چنین باید گفتن که هر چه او را خواهان بود بود و
خواهان بود آنچه از وی آید بود و آنچه را خواهان نیست اگر شایستی نا خواهان بودی
بودی و آنچه را نا خواهانست اگر شایستی که خواستی بودی و این معنی آنست که چیزها را
بآن توانا خوانند و توانا نه آن بود که هر آینه بکند یا بکند و هر آینه بخواهد یا نخواهد و از اینجا
پدید آمد که قادری وی هم عالمی ویست باضافه بچیزها و اندر ذات وی عالمی و قادری بچیزی نیست
نمودن حکمت واجب الوجود حکمت بنزدیک ما بر دو چیز افتد یکی بر دانش تمام و دانش
تمام اندر تصور آن بود که چیز را بماهیت چیز شناسند و بحد و اندر تصدیق تصدیق یقینی
بتمامی و بسببها آن چیزها که ایشان را سبب است و دیگر بر کنشی که محکم بود و محکم آن بود
که هر چه فریضه بود مر بودن و را با بود و هر چه فریضه بود مر نگاشت و را چندانکه اندر بایست
مایه شاید بود و هر چه آرایش بود و سود بود نه فریضه بایستی بود و واجب الوجود هر چیزی
چیزها را چنانکه هستند داند و باسباب تمامی داند زیرا که چیزها را از نا چیز او داند بلکه از ذات خویش
داند بدانکه همه از وی اند و اسباب ایشان از ویست پس با تمیز وی حکمت و حکمتش
همه علت و واجب الوجود آنست که هستی همه چیزها از ویست و همه چیزها را هم فریضه
هستی وی داده است و هم آنچه بیرون از فریضه چنانکه ما اندرین باب کتابی خواهیم
کردن اگر زمانه مهلت دهد و این معنی اندر قرآن بچند جایگاه گفته است یکی آنجا که گوید
ربنا الذی اعطی کل شیء خلقه ثم هدی و نیز آنجا گوید الذی قدر فهدی و نیز آنجا که گوید الذی
خلقنی فهو یهدین و حکیمان مر آفرینش فریضه را کمال اول خوانند و آفرینش زیادت را
کمال ثانی خوانند پس واجب الوجود حکیم مطلقست پیدا کردن جود واجب الوجود



نیکو نه و فایده رسیدن از چیزی بچیزی دو گونه بود یا معاملت و یا جود اما معاملت آن بود که چیزی
بدهد و چیزی بستاند و این چیز که بستاند نه همه عین بود بلکه هر چه نام نیکو و شادی و دعا بود و کلمه
چیزی از آنچه بوی رغبت بود بستاند و هر چه اندر عوض بود بحقیقت معاملت بود هر چند
که عامه مردم معاملت آنرا خوانند و شناسند که از هر یاری با غرض یاری بود و نیکنامی را و شکر را
عوض ندانند و لکن خردمندان دانند که هر چه چیزی بود که اندر وی رغبت افتد آن فایده
بود و اما جود آن بود که نه از قبل عوض و مکافات بود و برابر کرداری بود و این آن
بود که از چیزی نیکی به کفایت است و بی غرض او را بود و فعل واجب الوجود چنین است
پس فعل وی جود محض است پیدا کردن آنکه خوشترین خوشی و بزرگترین سعادتی
پیوند واجب الوجود است هر چند بیشتر مردم را صورت آنست که چیزها دیگر خوشتر
نخست باید که دانسته آید که خوشی و درد چیست گوئیم هر گاه اندر یافت بود خوشی
بود پس نخست اندر یافت باید و اندر یافت ما را دو گونه بود یکی حسی که از بیرون بود
یعنی و عقلی که از اندرون بود و هر یکی سه گونه بود یکی اندر یافت چیزی سزا او را و اندر
خور قوت اندر یابنده بود و یکی ناسزا او را و زیان کار و نا اندر خور و سیم میانه که نه اندر خور بود
و نه آن پس خوشی اندر یافت اندر خور بود و درد اندر یافت نا اندر خور بود و اما اندر یافت
آنچه نه این بود و نه آن نه خوشی بود و نه درد و اندر خور هر قوتی آن بود که موافق فعل وی بود
چنانکه آفت خشم را غلبه و شهوت را مزه و خیال را امید و هم برین قیاس حسی را آنچه
موافق وی بود مر بوئیدن را همچنین و مر دیدن را همچنین بر آن قیاس و اندر خردمندان لذت
قوتهای باطن غلبه دارد و بر خوردنیها و فرودینها و خیال خوشیهای ظاهر غلبه دارد
و اگر بر کسی عرضه کرده آید چیزی خوردنی خوش خواهی با محل و حشمت و بزرگ داشت
و غلبه بر دشمن اگر سقط و خرد همت بود و محل کودکان و چهار پایان بشیرین خواهد و اگر
نفس شریف و نفیس بود هر گز بشیرینی ننگرد و اما آنکه مر او را بجایهای دیگر خوش نیامد

وسقط همت اکثر بوده قوتهای باطن چنانکه کودکان را این قوتهای باطن هنوز بفعل
تمام نیامده بیشتر و هر قوتی را خوشی اندر یافت آنچیز بود که وی را قوت بروی است از بیرون
وآنچیز موافق ویست ولکن اندرین باب تفاوت سه گونه افتد یکی تفاوت قوت
که هر چند قوت شریفتر و قوی‌تر آنچیز را بفعل وی بودن نیز شریفتر و قوی‌تر آنچیز را بفعل وی بودن شریفتر
و قوی‌تر دیگر از قبل مقدارها اندر رسیدن و اندریافتن هر قوتی که اندریافت بیشتر و بر خوشتر
و دردی بیشتر رسد و اگر دو قوت بوند اندر یکباب ولکن یکی تیزتر بود اندریافت وی
مر خوشی و درد را بیشتر بود و سیم از قبل تفاوت آنچه بقوت رسد را هر چند مر اندر
خوشی و ناخوشی قوی‌تر قوت را خوشی یافتن. و درد یافتن بیشتر و آنچیز خوشتر بود که نقصان
و بیدی میل کمتر کند و دارد و آنچیز دردناکتر را وی نقصان. و بیدی میل بیشتر کند و دارد
زیرا که اندر چیزها جنبش است پس چنین قیاس شاید کردن آن صورت را که اندر حس افتد
از شیرینی یا از معنیهای دیگر را شیرینی ماند را اندریافت وی حسی است زیرا که وی را
اندریافت چیزی حسی است. آن صورت را از واجب الوجود افتد اندر عقل که وی
بهترین صورتیست و قوت عقل را بفعل آورد اما اگر قوت ... قوت حسی ... ضعیف
بود را بیشتر پدید آید را وی چیزیست که بهره وی از وجود خسیس است و ایستادن وی با آلت
جسمانیست و هر گاه که اندریافت وی مر خوشی را قوی شود وی ضعیف شود چنانکه نور مر
چشم روشنائیست و ناخوشی وی تاریکی و روشنائی قوی وی را کور کند و بجمله محسوسات قوی
مر قوتهای حس را تباه کند و معقولات قوی عقل را درست‌تر و قوی‌تر کند و قوتهای عقلی
بخود ایستاده است و از گردش دور است چنانکه پیدا کرده شود و نزدیکتر بهستی
واجب الوجود ویست چنانکه هم پیدا کرده شود پس قوت حس را بقوت عقل نسبت
نیست و اما اندریافت عقل و یافت حس بچند روی تفاوت دارند یکی آنکه عقل چیز را
بخویش چنانکه ویست اندر یابد و حس هیچ چیز را بخودیش اندر نیابد چه هر گاه که چشم شکل





چند طول و درازا و پهنا و شکل با وی چند و حرکت و سکون با وی چند پس هر که سپیدی بخودی
سپیدی نخواند دیدن و کاهش افتد اندر وی با اندریافتن چیز و بیشتر را و را اکثر از آن جنبه ویست
و عقل چیز را بمجرد چنید و چنان چنید است با خود هیچ گونه نه چنید و حس مر خوشیها
خسیس تغیر پذیر را چنید و عقل مر گوهرها و صفتهاء ناگردنده را چنید و آنچیز را چنید را نیکوتر
نظام و خوشیها را در آید پس چگونه بود حال خوشی اندریافت عقل مر حق اول را که از
همه جمال و نظام و بها از ویست و آن خوشی را با این خوشی هیچ چه قیاس بود ولکن بسیار
بود که خوشی را ادراک کنند قوتها از قوتها و از خوشی وی غافل بود تا آنان قبل را که از وی
مشغول بود و غافل بود چنانکه کسی مشغول را او از دستانهای جلیل نیکو نظام شنود او را خوش
وی چیز نیارد و یا از قبل آفتی که افتاده بود مر طبع چیز بسبب آن آفت از وی را آنچیز بارد
که آن آفت را دفع کند پس او را چیزی ... چیزی دیگر ... هر چند را خوش بود و خوش
ندارد چنانکه کسی را گل خوردن خوش آید و چیزی ترش و تلخ خوش آید و چیزی شیرین ناخوش
آید یا از قبل عادت و الفت چنانکه کسی طعامی ناخوش الف و اگر کرده بود با ... چنانکه
کرده شده بود ... اندر خود ... پس آن خوشتر او را از آنچه وی بحقیقت خوشتر
یا از قبل آنکه قوت وی خود ضعیف بود و نتوانند احتمال آنچیز خوش کردن چنانکه چشم
ضعیف را روشنائی بس ناخوش آید و گوش ضعیف را آواز خوش قوی ناخوش
آید پس بدین سببها ما را نیز ... غفلت افتد از خوشی معقولات را ما از ایشان ...
و قوت عقل ما ضعیف است و با ... و بجمله با اندر تنیم و عادت و الف بچیزها گرفته
کرده ایم و بسیار بود را چیز خوش ناخوش آید همین سببها او بسیار بود که نه از خوشی و نه
از ناخوشی خبر دارد چنانکه کسی اندام وی ... شده بود که چیز خوش و ناخوش بوی رسد
چون ... زایل شود آنگاه داند درد چیزی را ... رسیده بود ... ریش و بسیار بود
که قوت چیزی اندر یابد و خوشی وی را اندر آن ... بود و وی خبر ندارد از سبب عارضی چنانکه

آن بیماری را پزشکان او را بولیموس خوانند همی گرسنه بود دیگر بسیار ضعیف همی شود و لکن
معده خبر ندارد بسبب بیماری از ضعیف یا پیری او را افتاده بود چنین آن سبب زایل شود
سخت دردمند شود بنارسیدن غذا بوی و حال نفس ما اندرین گیهان همچنین است که وی
بنقصان نیست و بانکه کمال معقولات اندروی نیست دردمند است و بآن کمال اندر دارد
خوش یاب است بطبع خویش و لکن تا اندر تن است از اندریافت خوش و درد مشغول
و چون جدا شود آنگاه داند پیدا کردن سخن اندرین باب پس واجب الوجود بزرگترین
اندریابنده است مر بزرگترین اندریافته را که خود است بتمامترین اندریافتن و دایم با آن
بهاء و با آن عظمت و با آن منزلت پس خوشترین حالها حال وی است بخود و او را حاجت نیست
بچیزی بیرون و او را اجلال و عظمت و بعد از آن فرشتگان را با اول آفرینش تمام افتاده اند و عقل
محض اند و چون ما اند مر ماهیت بچیزهای بیرون حاجت و بچیزهای فرود مان نگرش
و شغل است ایشان را بکمال خویش و ایشان را معقول بود و با آنچه ایشان را مشاهده است
از کمال و بهاء واجب الوجود اندر آینه جوهر ایشان تا بانست غایت خوشی و لذت است
و خوشی ایشان بانچه و را مشاهده اند از واجب الوجود افزون خوشی ایشان است بانچه
اندریافته اند از کمال خویشتن و ایشان را آنچه خوشی و لذت بر وی مشغول نیست از بیرا هرگز
روی را زیر سو بغرو سو نکنند و خود در خویش وقف کرده اند بر نظاره و فتح بغیر شکوه مندی
برین و دریافت خوشی همچنین و انجا ملال نبود که سبب ملال ما شغل دیگر بود یا درد آلت
بود یا ماندگی آلت و بجمله باید که آنجا ماده تغیر پذیرد و اما بسبب ملال نبود یا بدر هر چه فرمان دار
سبب بود که بوی رسد متغیر بود و نیک بخت مردم آن بود که جان خویش را آن حال
جوید تا چون از تن جدا شود آن خوشی یابد و چون خلاف آن کسب کند ضد آن خوشی
دریابد هر چند که آن درد اکنون صورت نیست چنانکه هر درد سوختن با آتش نیاز موده
بشر چیز شنیدن نداند و چنین گفت امام حکیمان و دستور آموزگار فیلسوفان ارسطاطالیس که

ابزند



اندر باب آن خوشی را واجب الوجود را بچه نشانست و چیزها را بوی از وی گفت اگر مراد از
چیزها را از خود همیشه آن مقدار خوش است ما را با وی بود هم آنچه که ما عزت او را اندر یابیم
و اندر بزرگی وی اندیشه کنیم و حقیرتر اندر باب او تصور کنیم خود بزرگست و این مقدار که
خرد ما اندریابد و حال ما و اجب کنند خود قیاس ندارد با آنکه وی را از خود بود و آن بزرگتر
و عجب تر بلکه بهتر او را خوشتر است قایم بنفس خویش و نبایست که آن حال خوشی خوانند
و لکن لفظی نیست از لفظهای معروف از آن اندر خورتر باین معنی نمودن، چگونگی پدید آمدن
چیزها از واجب الوجود پیش از این پیدا کرده بودیم که نشاید که از واجب الوجود با اول وجود
جز یک وجود بحاصل آید و اینجا وجودهای بسیار همی بینیم پس نشاید که همه را اندر پیدا بود
تا وجود ایشان از واجب الوجود یک منزلت بود و یک درجه بلکه پیش و پس باید
بود و هر کاملتر بود وجود و حقیقت تر و بود بهتر دیگر و لکن هر چیزی را است یک چیز بود چیزها
بسیار اندر یک درجه نبوند الا هر چه چیزی بیکجا بیشتر بود و یا بیشتر و حال
چیزها چنین نیست که مردم و اسب و گاو و مثلا یکی پس دیگر نیند و درخت چیزها و دیگر درخت
انگور یکی پس دیگر نیند و سیاهی و سپیدی اندر درجه هستی برابر اند و چهار طبایع یکی پس دیگر
نیند از شاید گفتن که آسمانها بطبع پیشتر از چهار طبایع اند و چهار طبایع پیشتر باز
مرکبات اند و لکن همه چیزها چنین نیند پس باید دانستن که این چگونه شاید بودن که گفتیم
هر چه ممکن الوجود بود و آنرا علت نزاید باید او را ماهیتی بود جز وجود و این علت است
که گفته بودیم که هر چه او را ماهیت است جز وجود وی ممکن الوجود بود و این علت از آنکه
که در پیش گفته بودیم که هر چه واجب الوجود بود مرا ماهیتی دیگر نبود جز وجود و گفته بودیم که
هر چه واجب الوجود نبود وجودش عرضی بود و هر عرضی مر چیزی را بود پس ماهیت باید که آن
وجود مر او را عرضی بود که بحکم آن ماهیت ممکن الوجود بود و بقیاس سبب واجب الوجود
بود و بقیاس عدم سبب ممتنع الوجود پس چون ممکن الوجود را از واجب الوجود وجود

وجود آید وجودی بود از آنجمله وجودی که از واجب الوجود آمده است یکیست واما بخود وی را حکم
دیگر است پس هرچه وجود وی واجب نیست هر چند او را از واجب الوجود یک چیز است
وی را اندر خود دو روی است حکم ممکنیش بخویشتن و حکم واجبیش باول و آن روی بخودی حکم دارد و حقیقت آن
باول حکمی تا گر این چیز عقل بود وی را از آنجا که اول را داند حکمی بود و از آنجا که خود را داند حکمی بود
هر چند ایشان خود را واجب الوجود دانند چنانکه خود ایشان نیست از دو نیست
پس افتادن این روی از کثرت واجب بکند آن وجود چیز از اول باول کار کثرت بود
بلکه از اول باول کار یک وجود بود و اندر آن یک وجود نه بسبب اول باول کار کثرت
بیوفتد اما شاید آن کثرت سبب شود مر آمدن کثرت را از یک چیز که از اول
آمده است بیرون وی تا وی بر آن جهت که او را نسبت باول سبب چیزی بود و با جهت دیگر
سبب چیزی دیگر آنگاه چیزها بوجود آیند که پیش از دیگر بود ولکن چنانکه یک چیز نه
بدانکه اندرون یک چیز کثرت نه چنان که آن کثرت از اول یک درجه است بل
یک سبب دیگر نه از یک چیز و آنگاه ایشان اندر یک چیز موجود آیند از آنجا که سبب هر یک
چیزی دیگر آید و اما اول را نشاید که اندر وی دو وجه بود یکی واجبی و یکی ممکنی که اول را و یکی را هم
که وی واحد محض است پس اندر وی کثرت نیاید یکبار و بعد آنکه بعضی از آن بسیار آن سبب
دیگر بوند بودن چگونگی نشاید بود چیزها و اقسام چیزها همچنین بوند از اول بعد چیزها چیز
اول یک معنی متفق اند ایشان از یک روی واجب است و یک روی ممکن و بدان
جهت ممکنند از بفعل بودن جدا اند پس هر چیزی جز اول از نقص بدین روی خالی نه اند
و از چیزی چیز مادت و چیزی چیز صورت است و آنچه چیز مادت بود ممکنی شود
و آنچه چیز صورت بود واجبیش پس فردیکانه حق اولست ولکن بعد این هر چیزی را
از جهت هستی وجود و واجبی نیز اختلافست و شاید بود هستی سه گونه است یکی آنکه
هستی وی یکیست هر چند امکان او باولست و آن یکی مجرد است و این را عقل گویند

دیگر آنکه هستی وی یکیست ولکن پذیرای است مر صورت هستیها را دیگر را و این چگونه بود یکی
آن بود که هستیها را جمع پذیرد و ایشان بسبب وی قسمت پذیر شوند زیرا که وی خود
قسمت پذیری را بپذیرد و این جسم بود و بدو قسمت پذیر باز نیاید و وی قسمت پذیر
نپذیرد و این را نفس خوانند و قسمت پذیرفتن بسیاری آورد و بسیاری چیزها یا باشارت
عقل بود و این را اختلاف حد بود یا باشارت حس بود و بس که عقل اختلاف واجب کند
و این بکار بود که یکجای بود و دیگر بجای دیگر پس شاید بود اقسام هستی موجودها سه عقل
و نفس و جسم عقل از آن خوانیم که چیز آنجا او راست چیز نپذیرد و نفس پذیرد و از عقل
بود و جسم پذیرد و بند بود اندرین سه قسم تمام اقسام بود پس این هر سه گونه که آمد
آمد از شاید بود هستی و پس از این شاید بود یا بود و بیم بودن شاید بود هستیها یا از جهت
تمامی و ناتمامی چیزی را هر چه او راست باید که یکبار آن چیز پیش نباید و با بیشتر با حاصل
شود و تا این مقدار بود آنرا تمام خوانند و هر چه که را بود آن چیز پیش بود که حاصل
و را ناقص خوانند و آنچه ناقص بود چگونه بود یکی آن بود که چیزی بیرون نیاید تا آنچه وی را بکمال
بود برساند و این را مکتفی خوانند و یکی آن بود که بیرون نیاید تمام شود و این را ناقص مطلق
خوانند و آنچه ناقص بود چگونه بود یکی آن بود که چیز لا و اما آنچه هر چه وی را باید و هست
از خود و باز افزون این مقدار و را آنچه دیگر چیز را باید از وی بود این را فوق التمام گویند زیرا
که پیش از تمام است بودن شاید بود هستیها از جهت نیکی و بدی که معنی را گویند یکی مر آن
نیکی را که چیز را بخود بود و محض نیکی بود و آن آن بود که کمال وی را بود و چیزی نبود تا کم
بود و اگر نقص را اندر یابد اندر یافتن تمام نبود و در مند بود و یکی آن بود که از وی چیزی
دیگر را آن نیکی بیشتر بود و بهر چیز نشاید بودن بود که وی را هستی بود از سه قسم بیرون نبود
یا هستی بود هر چیز نشاید آن هستی را از آن جهت بود یا هستی بود آن هستی نبود
الا بدی و شر اندر وی شاید بود هر چند غلبت اندر وی خیر بود و اول اصل بدها از اصلها

نظام چیز چنانکه آتش و چنانکه آفتاب بود و آن فایده بود از آفتاب را هست الا در بسیار بقاع بود
که اگر کسی برهنه پیش وی بایستد درد سر آورد و آتش نشاید را آتش بود و از وی منفعت
آتش آید و فایده آتش اندر نظام چیزها کلی الا که وی خان بتن اگر پارسائی و عالمی اندر وی افتد
بسوزد و قوت شهوت نشاید را قوت شهوت بود و فایده قوت شهوت دیده اند و اندر وی فایده
بود اندر نظام چیزها کلی الا وی مر گروهی اهل عقل را زیان دارد و بعضی ستارگان چاره نبود
اندر وجود ایشان و فایده وجود ایشان تا آنجا نبود اندر بعضی مردمان تا نیز بدی
و گمراهی کنند و لکن بجمله زیان اندر شخص شخص بود از آن شخصان را اگر نبودی شخصها اندر نظام
خیرها کلی زیان نبودی تا آن جایگاه نبود در برابر فایده ایشان بود اندر نظام خیرها و اگر
کسی گوید بایستی که ایشان چنان بودندی که از ایشان جز خیر نبودی چنانست که گویی بایستی که ایشان
چنان بایستی چیز دیگر بودندی از قسم نخستین اکنون چنان بود را گوید بایستی که آتش نه آتش
بودی و زحل نه زحل بودی و این قسم خود نبودی و اما قسم سیم آن بود که بدی بر وی اندر وی غالب
بود باید را ما اندر حال این سه قسم بنگریم را اگر هست بودن نباید را از کدام باید نبودن
حال اجسام چیز بوند و چگونه نشاید را که جسم چیز موجود بود یا جسمی بود که یک گونه
و یک طبع دارد و این را بسیط خوانند یا جسمی بود و بیک طبع و لکن مرکب از جسمها با طبعها
بسیار تا از ترکیب ایشان فایده آید را اندر بسایط نبود چنانکه صبر را اندر ترکیب و بر فایده هست
که اندر زنگ و مازو نیست و لکن هر چند اندر مرکب نفع بود را اندر بسیط نبود او را فضیلت
و مقدم است بر مرکب و نخست وجود مر بسیط را آید و باز مرکب را و اندر قسمت عقلا
بسیط دو گونه بود یکی آنکه از وی ترکیب آید چنانکه او را با یاری کردار و پذیر ترکیب از ایشان چیز
دیگر گونه آید و یکی بسیط آن بود را اندر وی ترکیب نباید و وی خود کمال خویش یافته بود با اول
وجود بدید کردن آنکه اجسام را ترکیب بپذیرند ایشان را چه چیز واجب کند را بوند تا
بوند و پیدا کردن حال ایشان بتحقیق این اجسام را ترکیب بپذیرند جنبش بپذیرند ناچار(؟)



بجای و هر گاه را جنبش بود سو و جهت بود پس ایشان جهت واجب کنند و جهت چیزی بود
عقلی را بود را اشارت حسی بود و موجود بود پس نشاید را جهت بود بنهایت تا فرو سو را حد نبود
یا بر سو را حد نبود را ما پیدا کرده ایم را بعدها را حد بود و دیگر هر گاه را فرو سو چیزی نبود که وی
سر بل لا الی غیر النهایة بود رسیدن نبود پس وی خود موجود را اشارت نبود با از همه جایها
فرو سو بود پس همه متفق بوند پس همه چیزها را هر کجا را اندر اینجا که بود فرو سو بود و یکسان
پس یکی فروتر نبود و دیگر بار نشاید را هیچ چیز اندر ایشان را به بر سو بود زیرا که فرو سو نبود
و فروتر بر تر را آنگاه بود را یکی نزدیکتر بود و یکی از فرود دورتر بود را گر فرود نبود
چیزی نیست را فرود و محض است نزدیکتر و دورتر نبود و مانده تر را مانده تر نبود و بجمله چنین
بود را اشارت هست نیست و بر چگونه بود پس فرود و بر چیزها را اندر حاصل و موجود
محدود و ایشان لا محاله کنارها را بعدها بوند و مختلف بوند بغایت اختلاف از برای
که فرود بر بغایت مخالفت زبر است و همچنین جهتها دیگر پس باید را دانسته آید که
چگونه نشاید بود این را اختلاف جهتها نمودن چگونگی بوند جسمها مختلف این جهتهای
مختلف نشاید را مخالفت ایشان درست آید و ایشان اندر خلا یا اندر جسم بوند
هر جایگاهی را از خلا همچنان بود را جایگاه دیگر و هر حدی را اندر یک جسم یک طبع چنان بود
که هر حدی پس میان جهتها خلاف بطبع نشاید را بود تا یکی جهت فرو بود و دیگر جهت زبر
و الا بسبب چیزی بیرون چنانکه وهم فرماید گفتن را این جهت از خلا سوی فرود سوست که
آنگاه را فرو سو او زبر سو را چیزها نهاده بود جز از آن جهات را ایشان جایگاههای(؟)
اند اندر خلا یا از آن جسم و این نشاید بود پس از خلا یکسان جهات مختلف نبوند
و خلا یکسان نبود و اما خلا و جسم نشاید را و سان بود که گوییم نشاید نیز را دو جسم بود
جهت زیرا که سوال لازم بود با آنکه هر جسم را جهتی بود مخالف جهت آن جسم دیگر
این بخش جز آن بود که گویی جسم مخالف جسم زیرا که وهم بپذیرد که هر دو جسم را با یک زبر

واندر یک جهة آری پس آنگاه دو جهت نشود و دو جسم نشده بشرح چنان . اگر جهتها بدارندی
دو جسم بکار بود و جهتها بکار نبود و بکله نشاید اندر هم از دو جهت را پایان نیز نشاید
که اندر دو هم دو جسم پایان نیز پس دو جسم نه دو جهت بود الا که جای نهی جز جسم مقابل آن دو جسم
جسم و بکله جایها باید اندر و در شرح بود و بعد و مقدار و اگر دو جسم بود در سبب دو جهت یکی
موجود و انتم و آن بعد از میان ایشانست از میان هر دو جهت بعدیست لا محاله او
دیگر جسم معدوم کرده و بعد از وی دیگر را آورده شک نبود در دو جهت بکار بود سبب آن کناره
که سوی این جسم است بجای است و یکی آن کناره را از آن سو نیست هر دو مخالف
بوند نیز بو دوریها پس دو جسم بکار نیست تا دو جهت بود پس معلوم شد که جهات مختلف
اندر خلا موجود نشوند اگر خلا بود و نه اندر ملا بسبب دو جسم پس جهات مختلف موجود شوند
بسبب یک جسم و نشاید که جهات بوند مختلف بسبب دو جسم دوری و نزدیکی ایشان از
جسم یک گونه بود و الا میان ایشان نه بآن جسم اختلاف بود و نه بدوری و نه
بنزدیکی پس جهات اختلاف نبود بطبع و نوع پس باید که اختلاف ایشان بدوری و نزدیکی
از آن جسم بود و نشاید که گر گوید اختلاف ایشان بآن بود که یکی از این سو بود و یکی
از آن سو که حدیث ما خود اندر سو است چو شرا این سو سو نبود تا سوی این سو بود و
سوی از آن سو پس نزدیکی از همه کنارهای آن جسم یکی بود و دوری یکی و بسبب کنارها و اختلاف
طبع سوها نباید چنانکه کنارها را اختلاف طبع نیست و چون جهات را حدست باید که نزدیکی را
و دوری را حد بود و چون کنارها جسم یک گونه بود و یک طبع بوند پس دوری از همه کنارها یکی
و نزدیکی بهمه کنارها تا بحقیقت جدا آید پس از دو بیرون نیست یا این جسم بکناره بود یا میانه
ولکن اگر اندر میانه بود و چنان بود چون مرکز و دایره را تا نزدیکی را حد افتد و لکن دوری را
حد نیوفتد از هر یک مرکز دایرها بسیار افتد که و مه پس از منتها مرکز حد جهتها نیاید و ما
گفتیم از تنها جسم حد جهتها باید پس باید که این جسم کناره بود از هر کاه بکناره بود خود

مرکز را



مرکز را حد افتد هم از دوری یک دایره معین با یک مرکز معین بود پس جهات جسمهای بسیط
اصلی دو بوند یا نزدیکا بود و یا دوری از دو سوی مرکز و این جسم باید از پیش از جسمهای دیگر بود
آن جسمها را حرکت راست پدیرند تا ایشان را جای بود و جهت بود و نشاید این
جسم را حرکت و جنبش راست بود والا او را جسمی دیگر باید تا جهت کند پس پیدا
شد که اجسام ترکیب پذیر را جهات باید و جهات را جسم باید که محیط بود و اندر کرانه جسمها
پدید کردن آنکه این جسمهای بسیط ترکیب پذیرنده را بطبع باید که جنبش ایشان باید از
بود این اجسام و ترکیب پذیر هر آینه جنبش پذیرند از جنبانندهٔ تا گرد آیند و ترکیب پذیرند
اگر ایشان را با آن جهة ترکیب پذیرند خود بطبع گرایستن بود از آنجا به طبع ایشان
جنبیدن از هر چه سوی جنبش گراید شک نیست هیچ باز داشته نبود از جا شود و اگر از جای خود
خود از جا نگراید پس اگر ایشان بطبع از جا نگرایند بجای دیگر گرایند هم جنبش آید اندر طبع
بهیچ جایگاه نگرایند چاره نیست جنبش پذیرفتن ایشان را از جنبانندهٔ بقهر لا محاله اگر
اندر زمانه نهاده بود زیرا که هر جنبش اندر زمانه بود زیرا که هر چه جنبش در آن زمان بود
دوم بهره پذیر است و جنبش اندر بهرهٔ نخستین جنبش بهاد جنبش اندر بهرهٔ باقی بس حتی لا موجود چیزی
بیکبار نبود و نه چون جنبش بیکبار بود با زمان بازدارد از آنکه جنبش باید بیکبار بود و موجود و آن جنبش را نبود
بود با سپری بهره دیگر و میان آغاز جنبش و سپری شدن جنبش مقداری بود اندر جهان
اندازه تیزی و گرانی جنبش آن اندازه جایگاه شاید بریدن و نیم آن مقدار نیم آن
اندازه بریدن و آن مقدار است و او را نیمه است و الا میان آغاز و نیمه شاید جنبش
معلوم نبودی و میان آن آغاز و آخر شاید جنبش و چندان را چند انبش بار جهت
جنبش است و جنبش نخواندن را بیکبیت نیست جنبش را گویند چند است بسبب
جایگاه گویند یا بسبب آنکه میان آغاز و آخر است مثال نخستین چنانکه گویند رفتن فرسنگ
و مثال دوم چنانکه گویند رفتن ساعتی و رفتن از آنجا رفتن است این مقدار بعد

واندازه پذیرد پس جنبش را مقدارست بیرون از وی یکی مقدار راه و دیگر مقدار آن
زیرا که شاید که میان این آغاز که ما گفتیم و میان این آخر جنبشی تیزتر راهی برد و جنبشی گران کمتر
تا راه مختلف بود و این مقدار که میان آغاز و آخرست یکی بود پس آن مقدار دیگرست
مر جنبش را و او را زمان خوانیم و اگر کسی را شک افتد و پندارد که این مقدار جنبنده است باید که
جنبنده مختلف یکی را و یکی به اندرین مقدار هرگز متفق نبوند و اگر کسی را شک افتد و گوید که از
مقدار تیزی و گرانیست باید که هرچه اندر تیزی متفق بوند درین مقدار متفق بوند پس باید که هرچه
از بامداد تا شبانگاه را بریک تیزی بود یا بهره از خویشتن اندرین مقدار متفق بود اندر تیزی
متفق اند و اگر کسی گوید که چرا همیشه این مقدار مقدار جنبش بود گوییم از یرا که اگر جنبش نبود
و اکنون نیست باطل شده بود و اکنون پس ماست آمده این تغیر و جنبش بود و این مقدار
چیزیست که گفتیم او را اندر پسباست بیشتر و پیشتر و پس و پیش خلا بود چیزی را که اکنون نیست
آن حال و این نبود الا بجنبش و بعلم طبیعی پیدا شده که چاره نیست این جنبش و جنبش بود آن
جای پس پدید آمد که حرکت اندر زمان بود و نشاید که حرکت قسمت پذیرد و الا مسافت
و راه نا قسمت پذیرد الا اندر وی جنبش راهی بود نا قسمت پذیر اگر آن راه قسمت پذیرد
اندر نیمه وی نیمه آن زمان بود پس زمان منقسم بود نه نامنقسم و چون حال چنین است که
زمان نبود الا منقسم پس اگر چیزی را بجنبانند که اجزا مثلا میل دارد با جنباننده بوی موافقت
و زود متحرک شود و بستهد و هر چند میل بیشتر دارد بیشتر بستهد و هر چند بیشتر بستهد دیرتر بجنبد
و هر چند دیرتر جنبد زمان جنبش وی درازتر بود که زود جنبا آن بود که اندر زمانی خرد راه
درازتر برود و دیر جنبا آن بود که راهی کوتاه بزمانی درازتر برد پس اگر بینیم اندر وی چند بعضی
میل آنچه وی را کرانیستی نیست در زمانی اندر وی جنبانند و را کرانیستی است و شک نیست
آن زمان کرانیده درازتر بود و شک نیست که زمان ناکرانیده فراختر بود و بیک
چیزی بود از آن زمان کرانیده اگر وهم کنیم یکی دیگر کرانیده است که ستهیدن وی کم از ستهیدن

آن کرانیده پیشین واست و ورا همین جنباننده هم جنباند و وی اندر آن زمان جنبد که جنبد اندر وی
ستهیدن و هیچ شک نیست پس جنبش ستهیده و ناستهیده از یک جنباننده بیک زمان
بود و این محالست پس واجبست که آنچه نستهد یا نجنبد یا جنبش وی اندر زمانی بود نا منقسم یا
نه اندر زمان بود که زمان منقسم بود و این محالست پس خود نجنبد پس هرچه جنبد که ورا چه
خواهی باشد باید که اندر وی کرانیستی بود یا سوی آنجا که همی جنبد یا سوی جای دیگر و هر جسمی را
جایگاهی بود بطبع پس کرانیستی وی سوی جایگاه وی باید بطبع که اگر سوی جای دیگر جنبد
طبع وی آن جایگاه خواهد پس جای وی آن بود پس آن پیشین نبود که بطبع بسیط بود و جایگاه
بطبع کرانیستی ندارد و اینک طبع جزئی که حکم نیاید چنانکه گفته آمد پس چون کرانیستی این
جسم سوی جای خویش بود محال بود که جزیست بود از یرا که از جنبش بند کرانیستی نه
سوی وی بود بلکه از وی بود بخلاف وی بود و چون جسمها او شود بونید یک سوی کناره و یک سوی
میانه پس حرکت چنین جسمها یا سوی کناره آن جسم پیشین بود یا سوی میانه آن جسم پیشین
نبود و جنبش آن دیگر جسم و وی او را است یا بود و چگونه شاید که بود و جنباننده
وی بطبع با مخالف بود و اما آن جسم دیگر را لامحاله نهادی باید که بود که دیگر جسمها او را
بود یا جزوها که توهم کنیم آن جسم را هر یک را بطبع باید که آن نهاد بود که بود اشارت
افتد و دیگر نشاید که نشاید که آنجا بود که یار وی بود یا شاید اگر شاید جزوها را طبعها مختلف
بود و آن جسم بسیط نبود که مرکب بود اگر شاید آن جسم جنبش پذیر بود که بگردان نهادی که گفتیم
که هر چه جنبش پذیر بود باید که اندر طبع وی کرانیستی بود پس آن جسم را اندر طبع کرانیستی بود
و نشاید که کرانیستی وی راست بود الا او را جهت بود پیش از وی پس کرانیستی وی همیشه
گرد بر جای خویش بود و نشاید که جسم بسیط یک طبع را بطبع بخواست جنبش گرد بود
زیرا که جنبش بطبع گریختن طبع است از آن حال که هست بحالی دیگر که اگر طبع بحال خویش
بود و چنان بود که طبع واجب کند تا از آنجا جدا شود و چون جدا شود بیابان از حال جنبش

بطبع نبود او جنبش بود نشان آن بود که جدا شدن جوید و آن حال بطبع نبود و جنبش او بحال بطبع نبود طبع
از وی بی ردی یعنی آهنگ و قصد وی بکند و بوی باز رود و لکن بهر حال او جنبش کرد از وی بی رد و بوی
باز آرد و از وی بر طلب خود سوی او آرد پس جنبش پس حرکت کرد او از بیرون نبود او خود رست بود
نه از طبع تنها پس آن جسم جنبنده بحق بخواست بودن آنگاه این جنباننده چیزی بود
و متغیر باشد از حال آنگه و گذشته یاد آرد و پدید کرده آمده است او هیچ چیز از علت
خویش نباید تا لازم شود و معلوم است که لازم از چیز پایدار بر یک حال بود و هیچ جنبش
بر یک حال نبود زیرا که جنبش کار او ضد یکدیگر بود و نشان آن جنبش را نشان جدا جدا بیم اگر از چیزی
آن جنبش پیشین لازم آمد از وی بعینه که بر آن حال بود آن جنبش دیگر لازم نیاید و بجمله جنبش
دوم جنبش اولیتر نبود او را آنچه آمدی آخر پس باید او وی بر آن حال بود یا حالی دیگر بود و دیگر بود
مقتضا طبیعی او از جای بجای برد یا از کیفی بکیفی شود چنانکه چیزی گرم بود دیگر گون جنباند
چون سرد شود و دیگر گونه جنباند او از خواستی بخواستی و بجمله حال باید اگر دو بجمله خود از
ایستاده بر یک حال گردش حال لازم نیاید و جنبش از وی بجای بیرون آید ما نا جایی دیگر جای
بیرون نیاید الا سبب اندر زیرا جنبش بود پس جنباننده جنبش باید که او را از حال بحال
گشتن آید و چون بخواست بود از خواست بخواست گشتن او وقتی خواهد او را از اینجا بجای
برد و بوقتی خواهد او را از آنجا بجای دیگر برد و اگر خواست هر جزوی نبود حرکت هر جزوی
از وی بخواست نیاید و سبب خواست دوم خواست نخستین بود او مثلا این جنبنده
همی خواهد او را از اینجا بآنجا بود و چون خواسته بود و بآنجا برد و پیوسته آن خواست پیشین خواست بود
که راست ترتیب چنانکه جنبشها راست تمام است جسم را از هم خواست ... خواست
مر جنباننده جسم راست او هر چه بکند باید که چیزی بود او اندر وی جنبش آرد جزو ... جنباننده
این جسم نخستین عقل نبود و نه طبیعی بلکه نفس بود او اینچنین چیزها را نفس خوانیم جدا کردن
آن جسم را تغیر و کون و فساد پذیرد آن جسم را صورت ... شاید او را جدا شود از مادت

و چون جدا شود و چون کون و فساد پذیرد و آن جسم را صورت ... شاید او را جدا شود از مادت
و چون کون و فساد پذیرد و چون مادت بی صورت نماند باید او را مادت ... صورت جدا از صورت دیگر
دیگر شود پس آن جسم را جسمی بود او طبع ... مخالف طبع وی است ... جنبش راست
پذیرد زیرا او چون طبع ... جای بود ... پس آن جسم را اندر
طبع وی جنبش راست ... کون و فساد پذیر نیست و اگر شایستی ... کون و فساد پذیر ...
بودی او حرکت راست پذیرفتی و جهت جستی پس آن جسمها که کون و فساد پذیر نباید که اندر
میان آن جسم بودند که کون و فساد پذیرند تا ایشان را جهت بود و شاید او را جایگاه بود
اندر یک جسم او جهت ور کنند و الا میان آن دو جسم حد بود او دو جهت کند تا آن جسم ...
و گفتیم او این نشاید پس بیرون جسم جهت ... نشاید او جسمی بود ... پس همه جسمها ...
اندر وی بودند پس جسمها که کون و فساد پذیرا اندر وی باید که بود و بجمله اجسام یکی باید بود
و این را اندر علم طبیعی بروی دیگر بیشتر شرح کنیم و اکنون اینجا معلوم شود او را مادت آن جسمها
که کون و فساد پذیرند مشترک و خاصه هر یک جسم را نبود و اما مادت صورت این جسم
کون و فساد پذیرند نشاید او مشترک بود اندر وی قوت پذیرفتن بصورتی دیگر بود و ...
واجب بود از طبع وی این صورت و نشاید او را صورتی دیگر بود و این صورت ورا ...
افتاده بود و هر سببی را او بوی باز خورده بود او شایستی را باز نخورد و دیگر اگر شاید او را از طبع
این مادت مخالف طبع مادت مشترک بود و اگر شاید او را از طبع وی آنچه شاید موجود ...
بود پس محال نبود و اگر این مادت با این صورت نبودی و صورتی دیگر بودی و این سبب ...
پس اگر گوئیم او وقتی نبود یا نبود او این مادت را این صورت نبود یا نبود محال نبود پس این ...
بطبع خویش پذیرا بود مر کون و فساد را و این محالست ... آنچه نو شود او را سببها باید ...
نهایت و نبود و چگونه باید بود سببها اما آنکه هر چه نو شود یا متغیر شود او را سبب باید چیزیست معلوم
شده اما آن او را سببها با نهایت بودند اندر گذشته از پس ... خواهیم گفتن ...

آمدست اما هرگاه که سبب بفعل موجود بود چیزی را سبب سبب وی است خود موجود بود پس چیز چیز موجود
نبود و سبب موجود نبود بفعل اما اصلا سبب موجود نبود یا موجود بود و لیکن سبب نبود و حال وی آنگونه
شد تا سبب شد و این حال را حکم همچنین است پس آن حال را سبب باید و همچنین می‌شود تا به نه
ایستد اندر حدوث شاید که سببها بیکجای بوند و بی نهایت بوند پس باید که پیش و پس بوند و لکن اینجا
شک نیست که اگر سببها را زمان پیشین نامنقسم بود زمان ترکیب نپذیرد از جزوهای نامنقسم
الا که یک بدیگر رسند و اندر میان ایشان زمانها افتد و چون رسند چون سبب بوند یکدیگر را
و اگر این زمان منقسم بود چرا این سبب موجود بود مدتی و آنگاه تا بآخر چیز از وی بماند
و باول نماند نمودن آنکه این شبهه چگونه گشاده شود و آنکه سبب جنبش نیست اگر جنبش
نبودی را از حال بحال شدن بوده نه بیکدفعت و لکن بدرازا کشیدن این شبهت را گشادن
نبودی و لکن جنبش این شبهت را ببرد جنبش چیز را سبب بود بدرستی که مر چیز را اما از
جنبش آید تا از جهه جنبش آید و آن چیز پیوسته بود گسسته نبود تا او را هر ساعتی آغازی بود
چنانکه چون چراغ هر چند و هر آید اندک اندک آنکه روشنائی هر فزاید اندک اندک که
گسستگی و دیگر مر آنرا اسبابها که جزؤها رسانند مثلا جنبش آرا ب بود ب را ح که گردانند
که بدان حال از وی فعلی آید آنکه آن چیزها دیگر رسد و لکن آنچیز نزدیک چون نیستی جنبش بر
با آن چیز رسد آنگاه آن فعل کند پس از شبهت گشاده شد که چون سبب موجود آید
زمان جنبش وی سوی پذیرای فعل او تا جنبش پذیرا فعل وی شود یا جنبش چیزی دیگر او را باید
که بهر دو رسد تا کار یک اندر دیگر تمام شود از زمان بعد اما اندر وی تا خیر افتد و جنبش باید هم
جنبشها را پیوندی و بهر دو پیوسته وی دارد و وی تسلسل و آن جنبش جسم نخستین بود و اگر جنبش
پیوسته نبودی سببها را بسبب پیوند اندر نشاید گسستگی افتد و اگرچه ایشان نا سببها که دو شیئی باید
نبود نمودن سبب جنبش گرد را باید که پیوسته بود و جسم بسیط او را بسوی حیث شکل جهتهای
پیوسته از زیر و بید پیدا شدست که سبب این جنبش خواستست نه طبع و هر خواستی یا عقلی



بود جسمانی حسی و جسمانی حسی دو گونه بود یا خواستی بود مر حاصل کردن موافق جسمانی را و آن
قوت را این خواست و را بوده شهوتش خوانند یا خواستی بود مر دور کردن و غلبه کردن نا موافق
جسمانی را و این قوت را این خواست و را بوده غضبش خوانند و هر جسمی را از بنیادی
نرسد و را با افزایش یا بجای باز ایستادن حاجت بود و را غضب و شهوت نبود و هر
گروه که مر جسم پیشین را است نه از شهوت و نه از غضب پس عقلی است و هر غرض عقلی
یا آن بود که چیزی کند تا چیزی پدید آید و هر که او غرض چیزی کردن بود غرض سبب علتی بود چنانکه
پیدا شدست پیشتر و تمام شدن و فضیلت وی را حاجت بدان سبب بود و بجا و را چیز باید
تا وی بدان چیز بهتر بود از آن را اگر آن چیز نبود و آنچه گویند نیکویی کردن نه نکوست اندر عادت
مشهور است از آنچه باید را عامه مردم گویند میان خویشتن و چنین این را از مشهوری بتحقیق بری
اندر موضع وی و اندر محمول و در شرطهاست را بباید دانستن بحجت آنست که نکوئی
کند بخواست و هر چه نیکوئی کند و لیس ویرا انست که نیکوئی را که کردن دو گونه است یا آنکه
نیکوئی کند و لیس ویرا انست که نیکوئی کند بخواست و هرچه نیکوئی کند بخواست و
وی را آن بود که گفتیم که نیکوئی را اندر آمد آن نیکو بود و اما قصد را نا قصد بود و اما آن را که نیکوئی
کند و لیس نه بتکلف و نه بآیت غرض آن نیکوئی بود و تمام و بعد این نیکوئی را نیکو
دو گونه مفهوم دارد یکی آنکه نیکو بود بنفس خویش و یکی آنکه نیکو بود مر کسی را او یکی شک که نیکو
نیکو بود بنفس خویش چنانکه سیاه کردن چیز از سیاه کردن نبود و لکن بسیار چیز نبود که
نیکو بود بنفس خویش و لکن مر چیز را دلیل نقص بود چنانکه علاج کردن و بیمار برداشتن
از خویشتن را دلیل حاجت نقص است که آفت از خویشتن برد و اگر نیکوئی بقیاس
نیکوئیش دارند قیاس بدو چیز بود یکی به نیکوئی کننده و یکی به نیکوئی پذیرنده و شک نیست
که نیکوئی پذیرنده را نیکوئی نیکو بود و هم دلیل نقص بود را اگر کامل بودی بخود از برون چیزی
و را حاجت پذیرفتن نبودی و اما نیکوئی کننده را بقصد و تکلف واجب نیست را نیکوئی

بود آنچه چیزی باید کردن تا نکوئی بود و تکلف کاری را از بیرون باید کردن تا نکوئی بفعل آید خود
چنان بود و هستی وی را فضیلت و نیکوئی را از دو چیز دیگر را فضیلت و نیکوئی نیست الا که وی را
تکلف باید کردن یا کاری کند از بیرون تا آنگاه وی را فضیلت بود پس حقیقت خیر آنست
و شهوت آنست که قصد نیکوئی دلیل فضیلت بود تمام است زیرا که فضیلت اندر وی اتفاقی
زیرا که از مردم تا ناقص نبوسند پس نباید شناسند آید هستی جهانها رنده اول
از بهر این چیزها خیر است هر چه از بهر چیزی بود یا آنچه که از بهر وی است خیرتر از وی بود
تا شبان را هر چند وی فاضلتر از گوسفند است با آنچه هم شبانست ناقصتر است
از گوسفند او را از بهر گوسفند ساخته الا بکار نبود و همچنین بعلم از جهة تعلم ناقصتر است
انسان عالم که از وی آید و پیامبر از جهة پیامبری ناقصتر است از موضع با آنچه موضع
هر چند از جهة موضع فاضلتر است یا برابر وی است پس اگر هستی جسمها شیر از بهر جسمها
کاین و فاسد بعضا ایشان بهتر با ناقصتر بوند اگر هستی ایشان نبود و لکن از طبقه آن
که بطبع خواهنده حرکت بود چنان بوند نیز محال بود را آن حرکت دایم و فعل
دایم و فعل دایم بود غرض از وی هستی این چیزها خسیس بود را بهتر همه مردم است و دیگر تمام
مردم فاضلت و اکنون مردم فاضلت هرگز تمامی مردمی نرسد اندر که عقل وی
بفعل تمام شود تا اندر تن است و از اختلاف احوال و فعلها و کارها خالی نبود و اینجا
سخن بسیار است و لکن اندرین کتاب اینقدر کفایت است پس از اینجا پیدا شود
غرض این جنبش و اختیار اندرین جنبش حالیست از بر سوی و لکن ما نیز بروی دیگر پیدا کنیم
نمودن آنکه غرض از این اختیار حالیست عقلی از بر سوی از بر زیر و اگر این جنبش کرد چون چنین
که او را اگر از نیست جنباننده وی قوة بود او را اگر از نیست بغیر قوة بود برابر فعل
یکباره گوییم را این قوت مرکز اندر جسم نبود مر جسم را نبود زیرا هر قوة را اندر
جسم بود شاید او را بوهم قسمت کنی زیرا آن جسم را بوهم قسمت توان کردن

بهره



بهره اندر وی بود یا وی بوهم منقسم شود پس بهره این قوت هم آن قوت بود و لکن کمتر از وی
بود جنبانیدن و مر او را از وقتی محدود تا همچنان یکباره بود را آن همه یکباره بود اگر یکباره
بود فعل قوت بیشتر بود الا که مر چنین فعل قوت بیشتر بود یا برابر این محالست اگر متناهی
و یکباره بود و بهره دیگر نیز همچنان بود جمله هر قوتی اندر است یکباره بود و متناهی بود
و بر جنبشها بود یکباره پس جنباننده باید مر این جنبش را قوتی وی یکباره بود و جدا
بود از جسم جنبنده و جنباننده دو گونه بود یا چنانکه معشوق جنباند عاشق را و چنانکه مراد جنباند
جنباننده را و یا چنانکه جان جنباند تن را و یا گران جنباند سنگ را بالا تنیدن آن جنبش را
از بهر وی بود و وهم آن بود جنبش فعل وی بود و شک نیست که جنباننده این جنبش را
سبب جنبش از وی است و فعل وی است و وی فاعل آن جنبش است نفس است و چیزی
جسمانیست که پدید شده است که چیز عقلی سبب جنبش نبود پس این جنباننده را از وی
آید جنبش قوت وی متناهی بود و چون بود پس مدد وی را از آن جنباننده دیگر بود را آن جنباننده
بقوت متناهی نبود جنبانیدن وی نشاید با آن مدد وی بود را جنبش از وی آنگاه اندر
جسم بود و عقلی جدا از جسم نبود پس آنجا جنباننده هست عقلی وی را نهایت و نیز
از آن پیوند جسمها و با آن جنباننده را وی مقصود و غرض و معشوق بود اما آنکه این چگونه بود پیدا
کنیم و بجمله حال او بیکوینه مبعدن آنکه معنی عقلی چگونه بود نشاید او را جنباننده بود یا آنکه وی چیزی
بود او را ذات و را جوینده یا یافت وی یافتنی هیچ جسم نبود یافتنی هیچ قوت را اندر جسمی بود که
که وی نشاید پیوند دارد هیچ جسم و نشاید جنبش نیز پس آن بود آن فرمایندگی
فرمان بردار کند را فرماینده نیز غرض بود مر فرمان بردار را او را از آن سبب گفتیم نشاید
که بدین سبیل بود را فرماینده را غرض بود و مسئله پیشین باز باید پس یک قسمت قسم ماند که وی
غرض یا آن سبب بود و بیان وی بود را بوی اقتدا آرزو و بوی مانند گر مراد به یکی را از جمله
دوست و اشتهاء و معشوق را آن چیز بود را بوی مانند آرزو آید با اندازه طاقت و شک نیست

که آنچه جنباننده بود بر سبیل معشوق مانا که این سپهر را نبود یا خواست جنباننده بر سبیل مانا

یافت وی بود یا یافت چیزی مانند دارد و وصف وی را الا وی خود هیچ روی معشوق مانند

نبود و این قسم چهارم آن چیز فرمانها از وی بود یا خویشتن را آن مراد کند وی راست و این

معنی فرمان برداری بود یا نه فرمان بر آمدن یا وصف و حالی که وی را بود جز فرمان و چنین

حق این قسم سیم است این قسم را شرطها باید تا جنبش بسبب وی پیدا شود که این صورت

آن وصف و آن حال مر جنباننده فاعل را معقول بود و دیگر نزدیک وی آن صفت

جلیل و بزرگ بود و سیم آن جلیل را سبب آنک بود آن معشوقست نه آن چیز خویشتن

جلیلست و چهارم آنکه نهایت آن صفت وی را بود اگر شرط نخستین نبود محال بود که

باختیار معقول چیزی را جوید ما نه اگر شرط دوم نبود اندر وی رغبت نیوفتد هیچ چیز اندر

چیزی رغبت نکند او نزدیک وی نیکو نبود یا خوش یا چیزی خواهد بحقیقت و خواهی

بگمان اگر شرط سیم نبود جنباننده و معشوق آن صفت بود نه آنچیز را صفت وی نبود

و اگر چهارم نبود طلب نبود پس باید که نفس جنباننده بر سبیل فاعل تصور دیدار معقول دارد

بکمال و جمال جنباننده جدا ایستاده تا آن صورت اندر نفس وی بندد و همیشه وی را گرانی

بکمال سپهر مقتدی بواجب الوجود خیر محض است و کمال محض و اصل همه جمالست و آنچه جز

با چیزی معقولست و نزدیکتر چیزیست بمرتبت وی پس اندر یافت سبب عشق آن

بزرگ بود و عشق سبب مانند گشتن بود و مانند گشتن سبب آن جنبش بود و اما آنکه

سبب مانند گشتن چگونه بود سبب چنین جنبش و چرا بود باید دانستن که خاصیت واجب

الوجود آنست که فعالیت بفعل و اندر وی هیچ گونه چیزی بقوت نیست چنانکه پیدا کردیم

پس هر چیزی که اندر وی بقوت بودن بیشتر و خسیس‌تر و از او دورتر و آنچه مانندتر

اندر از کائنات و فاسدات هم اندر جوهر بقوت بود و هم بعرضها چنانکه گوهر مردم گاهی

بقوت و گاهی بفعل و عرضهاش همچنین و ماندن بفعل غایت هر طلبهاست و گرنیکوئی





از قوت همچنان و اما آنچنان جسم کی پیشین همه جسمها بود بگوهر جز بفعل نبود و همچنان بدیگر حالها

الا آنکه نشاید اندر وضع همیشه بفعل بود پیدا شدست که همیشه وصفش بفعل بود

و وصفش بقوت پس بدین جهت از قوت خالی نیست و هر چیزی که شخص نتواند بفعل

بودن تدبیر بهتر بود از نفع بودن و مر آنست که بنوع بفعل بود چنانکه چیز نشایست

که شخص مردم همیشه بماند بفعل نوع را تدبیر ماندنش کرده آمده است بزادن همچنین

آنجا چیز نشایست که بفعل همه وضعها یکبار موجود و همیشه نشایست که هیچ یک وضع بقوت

بوند یک وضع از دیگر وضعها اولیتر نبود پس مانند گشتن بدایم بفعل یعنی آنچه بقوت تست

بفعل باندازه توانش آن بود که وضع پس وضع دایم موجود آید و نشایست آن جز

بجنبش کرده و وی بوده را نیز بفعل بود نیست یکبار و بر جنبش که حرکت راست باز نهایت

بود بضرورت و بهره وقتها اندر راه جنبش یکسان نبود و نشاید بود بلکه طبیعی باز جز

تیزتر باید شود و عرض باز نیستر باید شود چنانکه از علمی دیگر پدید آید پس جنبش اول

این فعل کرده بهر غایت آنچه او را نشاید نبود از مانند گشتن بصفت معشوق

حق و واجب الوجودست یا چیزی پیش واجب الوجود بود و سپهرها را ایشان جز از

یکی باید نشاید این جسمها بسیار بوند و ایشان از یک طبع نیز اگر یک طبع بوندی باید

حکم هر یکی یا پاره چیز حکم پاره از وی بود یا پاره دیگر پس اندر طبع ایشان بود که یکبار دیگر بوند

پذیرند چنانکه آبها جدا از یکدیگر پس جدا از ایشان که از سپهر بود بیرون بهر دان سبب که

جسم جدا بوده اند و این چگونه بود یا هر یکی را علتی و سببی دیگر بود یا سبب و علت ایشان

یکی بود و اگر هر یکی را علتی و سببی دیگر بود آمد یکی از آنچه ما گفتیم ایشان از علتها بسیار بوند

و اگر یکی سوال اندر علتها ایشان همان بود اندر ایشان اگر جسمها بوند و اگر جفتها

بوند یعنی قایم بوند با مادت که معنیشان یکی بود و ذات یکی بود چنانکه گفته آمد پیشتر

و اما علتهاشان یکی بود یکی از جهت یکی حکم واجب کند چنانکه پدید کرده آمد پیشتر پس

واجب الوجود است که در وهم می‌گردان
الکه جسمهای جسمها کره شوند از یک نوعی باید
که معشوق هر یکی را مشترک بود مع

که این جسمها را یک طبع بود و با این همه بایدی ایشان قسمت پذیر بوند و برش پذیر و جنبش پذیر
که بوقت بریده شدن پس این جسمها را طبعهای مختلف بود تا بتوانند بسیار بودن و یکی
زیر و یکی زبر نبود الا طبع زیرین که بطبع جدا است از زیرین دیگر طبعت یا همان طبعت
و آن طبع نشاید بعضی از وی زیر بود و بعضی زبر از بعضها بفعل بعضی اندر پس نشاید که
زیرین زیر بودی پس نشاید حرکت مستقیم پذیرفتن اگر سببی بازدارنده نبودی و گفتیم که
اندرین جسم پذیرای حرکت مستقیم نبود نه بسبب طبع و نه بسببی از بیرون و چون این جسمها
طبع مختلف است نشاید از واجب الوجود آمدن همه یا از آن چیز اول و نشاید که هر
از ایشان سبب جسمی بود نه از مایه و نه از صورت از بهر آنکه مایه سبب پذیرفتن است
مر صورت را اگر وی سبب کردن چیز دیگر بود نه جسم مایه خویش چیزی پذیرد و هم مایه
خویش چیزی کند اندر طبع مایه و قوت بود و قوت پذیرفتن و قوت کردن پس قوت کردن
دیگر بود و قوت پذیرفتن دیگر و قوت پذیرفتن مایه را از خود خویش است نه از جهت
که وی مایه است پس قوت کردن صورتی بود اندر مایه پس فعل بصورت بود اندر مایه
نه از قوت مایه پس از جسم فعل نیاید از مایه بدان جهت که مایه مایه است بلکه بدان جهت
که مر مایه را صورت است پس اگر از جسمی جسمی آید آن صورت جسم آمده از مایه
و از وی بیرون نبود آنگاه یا از صورت آید تنها یا از صورت آید بمیانجی مایه اگر از صورت
آید به تنها باید که آن صورت را تنها ذاتی بود که ذات وی باید به تنها بود پس آنگاه
تواند فعل آمدن از آن ذات به تنها پس اگر بمیانجی مادت بود یا چنان بود که مایه سبب
بحقیقت بود که معلول صورت بود و علت آن صورت جسم دیگر پس مایه
بحقیقت علت نزدیک بود مر آن جسم را و صورت علت علت بود و گفتیم که
مایه نشاید که علت نزدیک بود یا میانجی آن بود که صورت بسبب وی رسد تا
انجا که فعل کند چنانکه صورت آتش بسبب مادت آتش انجا بود که انجا چیز انجا بود

دوم

فعل اینجا بچیزی رسد و بچیزی نرسد و چون چنین بود فعل وی اندر چیزی بود حاصل تا او را از جا بکار
کرد اندر از صورت بصورت و اما آن جسم را وی اصل بود وی را از چیزی دیگر موجود شود
بر سبیل استحالت یا کون و فساد چنانکه دانسته آمده است و در از وجود از صورتی چنین
دیگر نه چنان بود که آن جسم بجسمی دیگر نزدیک شود آنکه صورت فعل کند و الا این جسم
از جسمی دیگر بوده بود و نه جسم اول بود و سخن ما اندر جسم اول است که از جسمی دیگر نبود و مگر
راست نه پذیرد و هر جای از جسم دیگر بود طبیعی دیگر آورد و جای دیگر خواهد و از آنجا بطبع
حرکت مستقیم جوید سوی آن جای دیگر الا آن جسم را اندر بود بد آنجا افتاده بود که
جای وی است پس هم طبیعی از آن وی را از آن جایگاه زایل شده بود تا بجایگاه دور آمده
بود پس اندر طبع وی نیست که از جای خویش زایل شود و هر چه چنین بود بستم زایل شود
و هر چه بستم از جای خویش زایل شود اندر طبع وی بود که بجای خویش آید بطبع زیرا که
کرده ایم که او را میل طبعی باید پس پدید آمد که سبب این جسمها نه جسم بود و نه
صورت جسمی پس هر یکی را سببی با جسم بود مفارق عقلی و پدید آمدست که آن مفارق
محرک بر سبیل فاعلی نبود پس محرک وی نفس بود به بدن و هر او شناسا مر صورت آن
مادت و آن جسم بود پس هر یکی را سببی عقلی مفارق بود وی معشوق خاص وی بود
و از انجهت را نشاید که هر یکی را حرکتی بود جدا و دیگر گونه بلکه خود چنین باید و جنبشهای
طبعها بجمله مختلف بود و هر یکی این طبعها خود نفسها بوند که درست کردیم که از
جنبش از نفس بود نه از عقل چگونگی پیدا شدن این جواهر عقلی و نفسی و اجسام اول
از واجب الوجود پس باید که از واجب الوجود اول موجودی عقلی آید چنانکه گفتیم و از آن
عقل بیک جهت عقلی دیگر آید و بیک جهت جسمی آید از جسمها چنین اگر بسیار نبود و در
گیتی بسیارند انجا که جایگاه این سخن نیست و همچنان از آن عقل عقلی دیگر و جسمی از اجسام
اول همچنان تا آخر مرتبت این اجسام اول و اثر عقلی بدان جهت که وی واجب الوجود شد

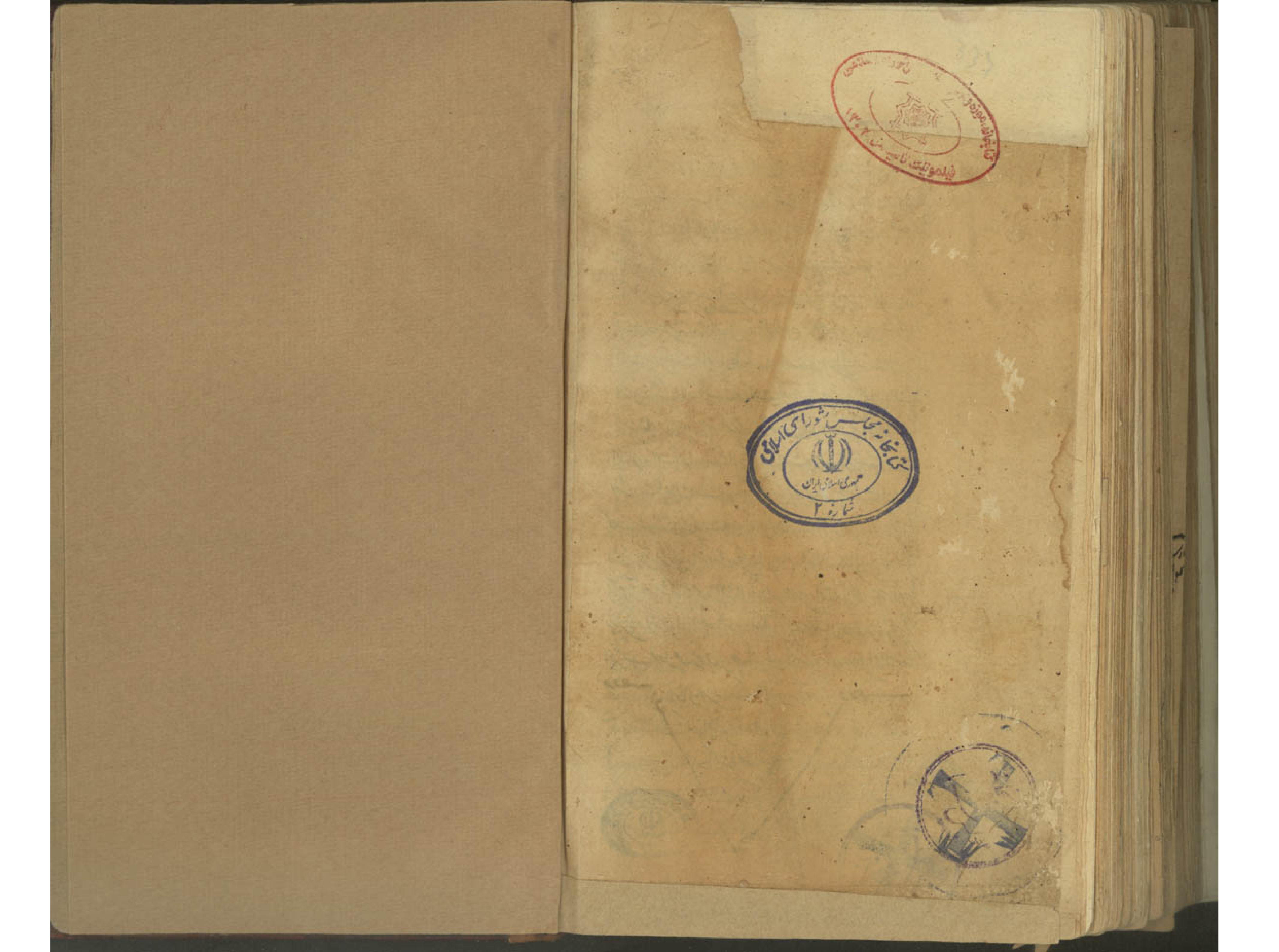
بواجب الوجود بذات و ازان تصور مر او راست از واجب الوجود بذات جوهری را آید عقلی
و از جهة آنکه اندر وی هست امکان الوجود جوهری آید جسمانی چنانکه پیشتر اصل این گفته
آمده است اما پدید آمده است برین سبیل شاید که کثرت و بسیاری موجود آید از حق
بهت آمدن جسمهای پذیرنده کون و فساد و آنچه حرکت مستقیم پذیرد و شک نیست که این
جسمها مختلف بوند زیرا که جایگاه وی زیر بود و بزیر آن جسم پیشین بود و طبع
چنین طبع آن بود که جایگاه وی بران کناره دیگر بود و چیزی که کون و فساد پذیرد و شک نیست
کرانات ایشان مشترک بوند پس یا آن سبب جسم از جسم بود و شاید که سبب
ایشان جسمهای پیشین بوند تنها و یا آن سبب مادت ایشان بکمیت و شاید که سبب
مادت ایشان چیزها بسیار بوند هر یکی جدا و یا آن سبب صورتهاشان مختلف است
و شاید که سبب صورتهاشان یک چیز بود تنها یا صورت ایشان سبب هستی مادت بود
به تنها و الا هر کدام صورت را وی تنها سبب هست بودن مادت بودی چون زوال
شدی آن مادت هست نماندی و شاید که صورتها نیز بفعل بود و بهره بود اندر بفعل آمدن
مادت و الا مادت با صورت بایستادی پس مادت را هستی تا نبود از چند چیز بود که
چیز جوهری مفارق اندر وی اصل هستیش و لکن بوی تنها نبود بلکه چیزی دیگر چنانکه
هرچند که وی سبب هستی جنبش است آنجا نیز چون پذیرنده پذیر باید بلکه چنانکه هرچند
سبب برآمدن میوه است هم آنجا قوة طبیعی باید یا باد یار بود پس هرچند که اثر مفارق
مادت آید هم صورت را نیز مفارق باید تا موجود آید با این مادت بفعل بود پس ذات
مادت اندر وی تنها و لکن بفعل بودن وی بصورت بود و خاص بودن صورت و جز صورت
نه از آن مفارق بود و لکن سببی دیگر باید او را اولیتر کند بصورت و آن آن بود که او را
مستعدتر کند این یا و لکن جز جسمهای پیشین نبود که ایشان این مادت نیز دیگرگون کنند
استعداد دهند مختلف پس چون استعداد یافت بوی رسد تا از آن مفارق پس چنانکه

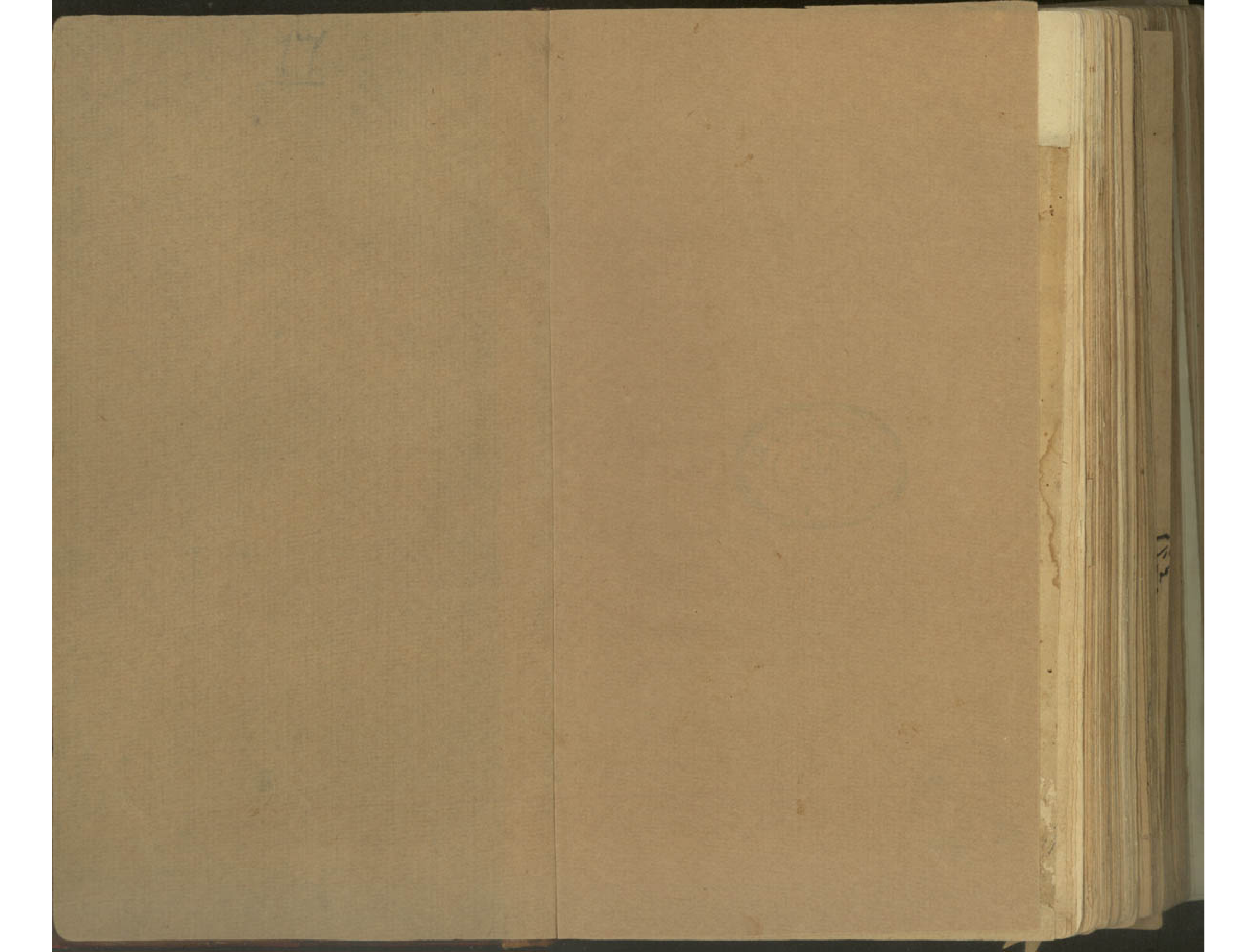
که این جسمها متفق اند اندر یک طبع کلی را همه کردگار نیز استعداد مطلق دهند و بیان آنکه
طبع خاص را استعداد خاص دهند آنگاه هر یکی را صورت از مفارق بود پس اصل
مادت و جسمیت مطلق از آن جوهر عقلی بود و محدود شدن آن مادت از جسم پیشین بود
و استعداد تمام از جسم پیشین بود و شاید نیز از بعضی بود و بعضی را آن استعداد اندر
جزویات چنانکه آتش مر هوا را استعداد آتشی دهد بآنکه گرم همی کند تا مستعد شود مادت
مر صورت آتش را اما آن صورتها از عقل مفارق آیند و فرق میان استعداد و میان قوت
آنست که قوت بر بودن و نابودن برابر بود و اما استعداد آن بود که اندر مادت یکی
اولیتر شود چنانکه مادت آتش مر وی بقوت پذیرای صورت آبست و لکن چون سردی
غلبه کند چنان کند او را که بصورت آب اولیتر شود از صورت آتش پس آتش معدوم شود
و آب آید چنانکه بعلم طبیعی پدید آید آن مادت که بهانا جنبش دایم بود اولیتر بود بصورت
آتش از جهة گرمی را آن مادت که از جنبش دور بود بجایگاه سکون بود اولیتر بود بصورت
صورت خاکی بود پس این جسمها پذیرای کون و فساد بدین روی بود
و اما آن اختلافها را سبب استعداد دوم آید این جسمها از ترکیب افتد نه باتفاق
مزاج قوتهای جسمهای پیشین و از بهر قوة بلند بودن مزاج نوعی آید پدید کردن سبب تفصیل
و شرح آنجا افتد که کون و فساد پذیرد پس چون استعداد افتد صورتی جز صورت و آن استعداد
بس خارج افتد و صورتها و استعدادها متضاد بوند و مختلف و واجب بود ضرورت
که طبایع بود از بهر خصومت بود و هر چیزی ضد خویش رسد او را تباه کند و از هر چیزی
هر چیزی آید و چون مزاج افتد و آمیزش مر این اضداد را آمیزشهای مختلف آید و از هر
آمیزش استعدادی دیگر افتد و باندازه استعداد صورتها افتد و سبب آمیزش آن
قوة آمیزنده جهان قوة از قوتهای جسمهای پیشین بود و هر چند استعداد فاضلتر صورت بهتر
و اگر استعداد ناقص‌تر افتد صورت تیره‌تر چو کون بود یکی انضمام نوع بود چنانکه

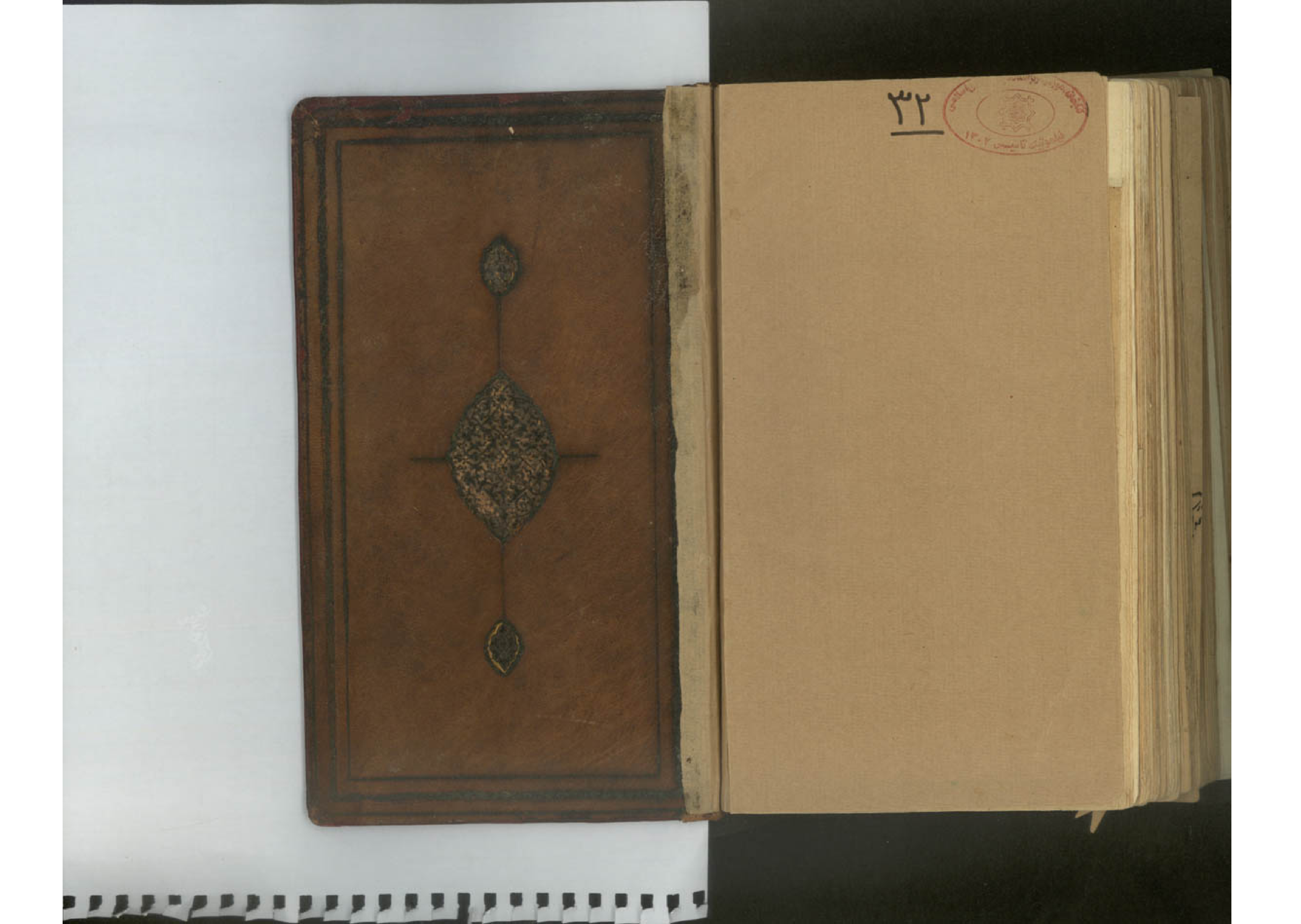
و هر

مردم را بهتر است از دیگر حیوانات و دیگر حیوانات را بهتر اند از نبات و نبات را بهتر است
از جماد و یکی را اندر یک نوع به بود چنانکه یکی مردم نیکوتر بود و دیگر زشت چنین برا استعداد نخست
مختلف افتادن شایست که آن آمیزش را صورتها پذیرد و صورت مردمی پذیرد و دیگری
و سپس را استعداد شخص مختلف افتاد یکی تامتر و یکی قصر افتاد پس یکی صورت با اندازه
خویش تواند پذیرفت و از جهت صورت دهنده بخل نبود و تقدیم و تاخیر نکرد و نقص
جز چنان نشایست اما آنکه چرا یکی کم افتد و یکی تمام از اسبابها جزوی بود و همچنان
سبب را سبب بغایت چنانکه درست شده است پس سبب نقص و درستی این سبب
و هر چیزی باب خویش تمامتر آنست که شاید بود و صورتی که در صورت افتاده است
همچو نزایش خویش را نگاه دارد و اما ملکی و کرم و هر چه بدین ماند از آن مایه ایشان
از ایشان جز نشایست اندر و ملکی بهتر از این مایه راست اما کسی از وی آید اگر همچنان
نیست و هر مزاجی را افتد هر چه آن صورت را نگاه دار آید بعضی چنین نعده مردم را
کرده شود و هر چه فریضه نبود لکن با منفعت بود چنانکه شاید و بپذیرد آن مایه مر او را هم
نیز کرده شود بتمامی و چون این اجسام کاین و فاسد بند و حرکت آسمان اندر ایشان
فعلها همی کند و ایشان یک به دیگر بضرورت همی رسند بسبب جنبشها که ایشان را اندر
طبع است چاره نیست از آنچه یک به دیگر همی رسند و بعضی مر بعضی را تباه کنند و این چنانست
که چون آتش بمردم رسد و از وی قوی‌تر بود مردم را بسوزد که محالست که آتش آتش بود و
مردم مردم بود و آن بسوزد و این سوخته نشود و محالست این گرد آمدن هرگز اتفاق
نیوفتد پس شر و فساد و بیماری همی آید بضرورت نه مقصود است و لکن از وی چاره نیست
و نوعی دیگر فساد آن بود که اندر یکی تن قوتهای مختلف باشند تا آن تن بوجود بود چنانکه
شهوت و غضب و عقل اندر مردم پس ایشان بر یک اصل نبوند پس اتفاق افتد که یکی
کمتر بود و فرومایه‌تر غلبه کند مر یکی بهتر را چنانکه شهوت و غضب را و از آن چاره نبود

و بضرورت بود و جز این چنین نبود و لکن این شرها بر کمترین بر وی افتد و بیشترین جز بر غالب بود چنانکه
بیشترین کس تن درست بوند و اگر بیمار بود بیشترین آن بود که کمترین وقت بیمار بود و بیشتر
چند آنکه بتواند باقی ماندن بماند و نوعها و ابادانها پیوسته باقی بود و گفته آمده است که اگر بودن
و هستی فاضلتر بود از نابودن باید که این همه اقسام بوند و این قسم سپس نیز بود و از
آن شر و بدی را چاره نیست از وی و واجب نباید او بنبود و آن همه نیکی از قبل آن آید نیز
آید آنگاه بدی بیشتر بود را نابودن از جهت نیکیها بدیست و اصل بدی نابودنست نابودن
ذات بدی ذاتست و نابودن حال نیک مر ذات را بدی حال ذاتست و اندر یافتن
نابودن حال نیک و اندر بایست مر ذات را دردست و ترس از نابودن ذات آنجا
ترس شاید بودن بیشترها است از ترس از نابودن نیکی آن ذات پس نابودن ذاتها
ایشان بذات نیکواند و از ایشان نیکی بیشتر است و پیوسته‌تر و بیشتر است از آن بدیها
بضرورت تابع ایشانند پس پدید آمد که شر همچنین است چنانست که باید و پدید آمد
که سبب شر و نقصان از کجاست و پدید آمد که نیکی آنجاست که از چیز اول رسد و بدی آنست که آن
اثر رسد آن اثر را پذیرا نبود نه بسبب دیگر و این نظام نه باتفاق است بل این آمیزشها که همی
آید آن آمیزش کند همچنین ایشان از وی پس که آن خود افتد از حرکات آسمان و بدی از
زمین چنانکه آمیزش افتد و چون آن موجود آمد از آتش و بیشتر آن بود که بزایش آید و صورت
آنچه سبب بودن همچنین خویشتن بود یا آنکه سبب آمیزش شود و بعضی را آنجا استعداد
همچنان وی بود چنانکه حال این چیزهاست
که بنزایش بوند والحمد لواهب العقل
کتبه احمد ابن [illegible]
[illegible]
تم تم
تم


کتابخانه مجلس شورای اسلامی
جمهوری اسلامی ایران
شماره ۲




۳۲
تاسیس ۱۳۰۲

